



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

ÉTICA Y POESÍA, UNA LECTURA DE MARÍA ZAMBRANO

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: **ÉTICA**

PRESENTA:

JESÚS SAÚL ORDOÑEZ GARCÍA

DR. ADOLFO DÍAZ ÁVILA

DIRECTOR DE TESIS

DRA. HILDA JULIETA VALDÉS GARCÍA

CO-DIRECTOR DE TESIS



NOVIEMBRE 2015

a Guillermo Fernández,
quien me enseñó poesía y vida

[...] no se es sabio por ciencia, ni razonable
por razón; sino por una elección que sería más
bien del orden del misterio o de la fe: por una
elección muy precisamente oculta.

Jean Paulhan

Índice

Introducción.....	6
1. La relación entre poesía y filosofía.....	13
1.1. Del <i>mythos</i> al <i>logos</i> : el origen común y la separación de la poesía y la filosofía en el pensamiento griego.....	13
1.2. María Zambrano ante la condena platónica.....	19
1.3. El trato con lo sagrado y lo divino, labor original de la poesía.....	22
1.4. El absolutismo del paradigma racional-idealista.....	24
2. La crisis del hombre contemporáneo.....	35
2.1. La razón instrumental, el dominio de la naturaleza y del hombre.....	36
2.2. La ignorancia de sí: la masa.....	42
2.3. El retorno de lo sagrado y su última manifestación: la nada.....	47
3. Ética y poesía.....	57
3.1. Hacia la razón poética.....	57
3.2. La razón poética y la construcción del sí mismo.....	62
3.3. La razón poética y la construcción del mundo humano.....	69
3.4. La hermenéutica, camino privilegiado para la construcción de sentido.....	79
4. ¿Qué aporta la filosofía a la poesía?.....	84
4.1. La filosofía da que escribir.....	84
4.2. Decir el ser, el lenguaje común de la poesía y la filosofía.....	85
Consideraciones finales	88
Anexos	

1. Hacia la poesía, análisis de cuatro perspectivas y su relación con la propuesta zambranaiana.....	90
2. La <i>Carta del vidente</i> y la ética del quehacer poético según Zambrano.....	100
3. Un texto de María Zambrano y otros sobre la filósofa.....	104
Bibliografía.....	118

Introducción

Hace ya varios años, de manera meramente casual –o, bien, si creemos que en realidad no hay casualidades, de manera causal–, tuve noticia de una filósofa española que escribió sobre la poesía, que era leída por poetas que son mis contemporáneos y cuyas reflexiones en la materia influían sobre su quehacer artístico. Era María Zambrano. Dado que soy poeta, que me dedico al arte cuya materia es el lenguaje, mi interés fue inmediato. En poco tiempo, ya tenía entre mis manos *Filosofía y poesía* y lo leía con avidez. No soy filósofo de formación, pero siempre me ha atraído esta disciplina, así que, aunque de forma autodidacta y sin orden alguno, había realizado ya lecturas de obras filosóficas, por lo que de inmediato me di cuenta de que me encontraba ante un pensamiento *sui generis*. Cualquier lector atento notará, en un primer acercamiento, que la escritura de Zambrano es, en su mayoría, fragmentaria, que casi todos sus libros están compuestos de ensayos, de conferencias y aun de apuntes que, si bien tienen un hilo temático común que los ata, conservan un carácter individual –la publicación de los numerosos inéditos propiedad de la Fundación María Zambrano, una tarea pendiente si queremos poseer las obras completas de la autora, corroborará esta impresión¹–; que, a diferencia de otros numerosos filósofos, raramente hace una cita o da una referencia, por lo que, para identificar con quiénes dialoga en cada ocasión, es necesaria una lectura sumamente atenta; que, cuando cita, no lo hace siempre de textos filosóficos, sino también artísticos; que utiliza tropos y símbolos; en fin, que su escritura, sobre todo en sus últimos textos, como bien ha detectado Ana Bungård, ya no es mera filosofía, sino, a la vez, poesía y mística. Adelantemos una cita cuyos contenidos se desarrollarán más adelante en esta misma introducción y a lo largo de este trabajo:

De hecho, en el caso concreto de María Zambrano, nos hallamos ante un pensamiento que busca «descifrar» con ayuda de una razón integradora y ancha, distinta a la razón ilustrada racionalista, el *misterio* de la existencia humana, de la vida, en su más absoluta radicalidad. Ahora bien, dado que la fundamentación última de la existencia no se deja aprehender racionalmente, recurre Zambrano a un

¹Concluida esta investigación, tuve noticia de la publicación de las obras completas de María Zambrano, bajo la dirección de Jesús Moreno Sanz, en ocho tomos –han aparecido ya el primero (al cual tuve acceso y se cita en la bibliografía), el tercero y el sexto–, en la editorial Galaxia Gutenberg.

discurso poetizante, difuso que, sin forzar la naturaleza de su objeto, lo describe manteniendo intacto el misterio del «sentir originario», en unos casos, el enigma o el «secreto», en otros.²

Adelantemos, también, que la crítica que hace Ana Bungård de la producción zambraniana no es positiva y que no la compartimos, pues, a pesar de estar fundamentada en una atenta lectura de los textos de Zambrano, está hecha desde el punto de vista de la razón racionalista, misma que nuestra filósofa criticó a lo largo de toda su obra. Pero se profundizará en ello después. Baste concluir, por ahora y parcialmente, que, en cuanto a su forma, los textos zambranianos, sobre todo los de la última etapa, a partir de 1960, según Bungård³, están más emparentados con el Nietzsche más poético –con quien, según Jesús Moreno Sanz, Zambrano estableció un diálogo constante⁴–, o con los aforismos de Cioran, de quien Zambrano fue amiga durante su exilio europeo, incluso con el Benjamin de *El libro de los pasajes*, que con cualquier otro filósofo inscrito en la tradición de la razón racionalista o razón discursiva.

Pero volvamos a seguir la línea de nuestro discurso, con la promesa de atar los cabos que hemos dejado sueltos. Dije que el primer libro que leí de María Zambrano fue *Filosofía y poesía*; luego siguieron otros, los que iba consiguiendo, sin ningún orden en la lectura. Entonces apareció la posibilidad y el interés de ingresar a la Maestría en Humanidades: Ética. De inmediato supe que mi investigación iba a versar sobre las relaciones entre ética y poesía desde la perspectiva de Zambrano. Por ese tiempo, me encontraba leyendo la correspondencia completa de Rimbaud, uno de mis poetas favoritos y a quien Zambrano menciona varias veces como paradigma del poeta. En su famosa carta a Paul Demeny del 15 de mayo de 1871, conocida como *Carta del vidente*, donde esboza su proyecto poético, Rimbaud afirma: “El poeta es robador del fuego. Lleva el peso de la humanidad, incluso de los animales [...]”⁵ Encontré ecos de las exaltadas palabras del poeta adolescente en la reflexión zambraniana sobre la poesía: sí, el poeta era responsable por la humanidad y por el mundo entero. Tal fue el germen de esta investigación; aunque mi perspectiva ha

² Bungård, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Moreno Sanz, Jesús, “Introducción”, en Zambrano, María, *La razón en la sombra. Antología crítica*, edición de Jesús Moreno Sanz. Siruela, Barcelona, 2004, pp. 15-47.

⁵ Rimbaud, Arthur, *Prometo ser bueno: cartas completas*, traductora: Paula Cifuñentes, Barril Barral, Barcelona, 2009, p.25.

cambiado, ampliándose, gracias a la lectura, esta vez sí metódica, de la obra de nuestra filósofa y de quienes han estudiado su pensamiento, en uno de los anexos a esta investigación se relacionará lo dicho en la mencionada carta con lo propuesto por Zambrano.

Según afirma Rogelio Blanco⁶, la vida de María Zambrano, desde su salida de España en 1939, al caer la República, y durante su exilio en América y Europa, estuvo marcada por penurias económicas y morales. Gracias a la ayuda de sus amigos, podía dictar algún curso aquí y publicar algún texto allá. Era bien acogida por los poetas –podemos mencionar su amistad con Octavio Paz en México; con el grupo de Orígenes en Cuba, especialmente con Lezama Lima, quien le dedicó un poema, y con poetas españoles también en el exilio, como José Ángel Valente–; sin embargo, fue despreciada por la academia. El reconocimiento le llegó tarde, con la recepción del Premio Príncipe de Asturias en Humanidades en 1981, al que le siguieron un doctorado *honoris causa* por la Universidad de Málaga en 1983 (volvió a España en 1984 y residió en Madrid hasta su muerte en 1991), el premio Cervantes en 1988 –el discurso de aceptación del premio es una muestra de la razón poética, su mayor aporte a la filosofía, en acción– y otros homenajes. Realmente, los estudios zambranianos son bastante recientes y van en aumento. Como ya hemos dicho en nota al pie, sus obras completas están en proceso de publicación. Con gusto y a la vez con temor –el primero, por la atención que está recibiendo su obra; el segundo, porque no queremos que el interés sea pasajero–, podemos afirmar que María Zambrano es una filósofa de actualidad y esperamos que, muy pronto, sea considerada como lo que es por derecho propio: un clásico del pensamiento en nuestro idioma. Sin embargo, sus textos son difíciles de conseguir, al menos en nuestro país⁷. Enumero, en orden de su primera aparición, los que poseo y he leído: *Horizonte del liberalismo*, *Filosofía y poesía*, la antología *El pensamiento vivo de Séneca*, *Hacia un saber sobre el alma*, *El hombre y lo divino*, *Persona y democracia*, *El sueño creador*, la obra dramática *La tumba de Antígona*, *Claros del bosque*, *Notas de un método*, *Algunos lugares de la pintura*, *Los bienaventurados*, *Los sueños y el tiempo*, *Las palabras del regreso*, *Algunos lugares de la poesía*, *Confesiones y guías*, *Escritos sobre Ortega* y *Obras completas I*. Los huecos en la bibliografía primaria han podido ser

⁶ Blanco, Rogelio, *María Zambrano: la dama peregrina*, Vaso roto, Madrid-México, 2012, pp. 13-68.

⁷ La publicación de las obras completas ya mencionadas solucionará este problema.

subsanados, en parte, gracias a la antología editada por Jesús Moreno Sanz, *La razón en la sombra*, y a la bibliografía secundaria.

De cualquier manera, esta investigación no pretende analizar toda la producción zambraniana publicada hasta ahora ni, mucho menos, los numerosos inéditos. Se limita a tomar aquellas obras, e incluso sólo aquellos fragmentos, necesarios para comprobar su hipótesis; a saber, que:

la razón poética es una hermenéutica para la auto-comprensión de la persona y la comprensión del mundo que la rodea; rescata los elementos irracionales que la razón racionalista ha dejado en la sombra y conduce a la persona a un encuentro con lo sagrado en sí misma y con lo sagrado exterior, que vuelve a ser divino; este encuentro con lo sagrado puede darse especialmente en la contemplación de la obra de arte, pero no sólo en ella, sino también en cualquier experiencia estética de la existencia.

Así, para el primer capítulo de este trabajo, que trata de las relaciones entre la poesía y la filosofía, y la labor de la primera de convertir lo sagrado en divino, se han tomado principalmente *Filosofía y poesía*, algunos fragmentos de *El hombre y lo divino* y el estudio de Julieta Lizaola *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, además del ensayo de George Steiner *La poesía del pensamiento*; para el segundo capítulo, que trata de la crisis del hombre moderno, *Persona y democracia* y, otra vez, *El hombre y lo divino*; para el tercer capítulo, sobre la razón poética, *Claros del bosque*, *Notas de un método*, *Algunos lugares de la poesía* y el estudio ya mencionado de Ana Bungård, a quien se debe la concepción de la razón poética como hermenéutica; finalmente, para el último capítulo, sobre las características comunes entre el lenguaje poético y el filosófico, nuevamente *Filosofía y poesía* y el texto ya dicho de George Steiner.

En consecuencia, hay temas que no se consideran, por ejemplo, el análisis fenomenológico de las formas del sueño y la vigilia, del que tratan *El sueño creador* y *Los sueños y el tiempo*, que merecería, por sí mismo, otra investigación. Por otra parte, la posible naturaleza mística que tiene, como ya se dijo, según Ana Bungård, el discurso de Zambrano después de 1960, será motivo de un trabajo posterior, pues no se considera una idea descabellada, tomando en cuenta la religiosidad española de Zambrano y su profundo

conocimiento de la mística peninsular, de Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y el quietismo de Miguel de Molinos, así como del sufismo árabe. Sin embargo, ya que consideramos la mística como una experiencia de contacto directo con la divinidad, que no puede ser comunicada, no nos atrevemos a pronunciarnos ahora, sin mayores elementos, sobre si Zambrano llegó a tener tal vivencia; por el momento, es sólo una posibilidad.

En el desarrollo de esta investigación, también hemos encontrado discrepancias con las reflexiones de María Zambrano, que se tratarán en su momento y que, a saber, son tres: primera) a lo largo de la historia del pensamiento, el discurso poético y el discurso filosófico, fuera de ciertos momentos muy específicos, no han estado tan radicalmente separados como nuestra filósofa considera; al contrario, los filósofos continuamente han echado mano de recursos literarios, así como los poetas han comunicado en sus textos ideas filosóficas, tema que desarrolla George Steiner en el libro ya mencionado y que puede ilustrarse con multitud de ejemplos; segunda) a pesar de su rechazo a la condena platónica de la poesía en el libro X de *La República*, Zambrano tiene una concepción muy platónica del poeta, según se expresa en *Ion*: el poeta vive en el delirio, no habla por sí mismo, poseído, la divinidad habla a través de él; aunque la postura de Zambrano evolucionó con el tiempo y llegó a afirmar que “escribir cuesta sangre”, nunca abandonó del todo este platonismo; la experiencia nos ha mostrado que la poesía, el arte en general, más que inspiración, es trabajo arduo y disciplina; si bien no negamos la existencia de momentos epifánicos en el quehacer artístico, en que la obra se entrega casi sin esfuerzo alguno, éstos serían imposibles sin trabajo previo; tercera) Zambrano, en uno de los ensayos de *Hacia un saber sobre el alma*, titulado “El freudismo, testimonio del hombre actual”, hace una lectura bastante parcial de la obra de Freud; suponemos que se debe, quizás, a un conocimiento tardío y, tal vez, de segunda mano, de la producción del padre del psicoanálisis⁸; además, Freud se inscribe en la tradición de la razón racionalista y el positivismo, siempre quiso hacer del psicoanálisis una ciencia –lo que, consideramos, no logró por ser una labor imposible– y es realista en su estudio de la psique; en cambio, Zambrano es idealista y utópica, en el mejor sentido, pues apunta a una constante

⁸ En la nota seis a *Horizonte del liberalismo*, Jesús Moreno Sanz da cuenta del conocimiento, en efecto, de segunda mano, que María Zambrano tenía de la teoría freudiana, pero en fecha tan temprana como la primera mitad de la década de 1920. Véase dicha nota en: Zambrano, María, *Obras completas I. Libros (1930-1939)*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p. 817.

superación del hombre, a la promesa de un futuro mejor, un horizonte inalcanzable pero al que siempre debemos tender; no obstante, encontramos puntos de encuentro entre Zambrano y Freud, pues ambos, ella, a través de la razón poética como hermenéutica y él, a través de la relación terapéutica, pretenden rescatar los elementos irracionales del ser humano, condenados a la sombra, y llevarlos a la luz; creemos que los íferos zambranianos pueden ser un equivalente del inconsciente freudiano.

También, en el cuerpo de este trabajo, ponemos en diálogo el pensamiento de María Zambrano con lo dicho por otros filósofos. Es claro, como ya se dijo, que Zambrano dialoga explícitamente con Nietzsche; del mismo modo, obviamente, con José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno y Antonio Machado, cuyas propuestas forman lo que se ha llamado, según lo denominó Ortega, el “*logos* del Manzanares”, la manera de hacer filosofía netamente española; la razón vital de Ortega y la razón trágica de Unamuno son antecedentes de la razón poética zambranianiana; debemos agregar, igualmente, a Xavier Zubiri y Ángel Ganivet. Aunque, como bien nota Ana Bungård en su estudio⁹, Zambrano es más cercana a Unamuno y a Machado, que al mismo José Ortega y Gasset –recordemos la ruptura entre el maestro y la discípula por la crítica que éste hizo al ensayo “Hacia un saber sobre el alma”, detrás de la cual hay dos concepciones diferentes de la filosofía, pues, para Ortega, como refiere Bungård: “Filosofía es conocimiento del universo, conocimiento teórico, dice, y teoría en conjunto de conceptos. Todo conocimiento que consista en la visión inefable de un objeto, podrá ser una forma perfecta de conocimiento, pero no será filosofía”.¹⁰ Por lo cual, los caminos de Ortega, quien criticó al racionalismo, mas sin dejar de ser racionalista y sin perder la fe en el progreso que la razón traería, y de Zambrano, que propone una razón poética que rescate lo irracional en el hombre y tiene una visión no historicista, sino utópica de la historia, además de un discurso poetizante y simbólico, es decir, no conceptual, pronto se separan.

Pero, fuera de estos referentes obvios, se relaciona la filosofía de Zambrano con la de otros pensadores con quienes encontramos tiene puntos en común, aunque el diálogo no sea explícito. De hecho, no es que Zambrano dialogue en realidad con ellos, sino que, al partir

⁹ Bungård, Ana, *óp. cit.*, pp. 25-135.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 87.

de contextos similares, arriban a conclusiones parecidas. Finalmente, hallamos antecedentes de la reflexión sobre la crisis del hombre moderno y la crítica al racionalismo desde Rousseau. Así, creemos que existen correspondencias entre Zambrano y Levinas, Gadamer, Ricoeur y, curiosamente, Freud, entre otros.

Según Ana Bungård, es un lugar común que el pensamiento zambraniano no permite ninguna sistematización, como han afirmado, entre otros, Jesús Moreno Sanz y Antoni Marí¹¹. Con Bungård, no estamos de acuerdo con tal afirmación, pues hemos encontrado dos hilos conductores que le dan unidad a toda la obra zambraniana y que trataremos en su momento, a saber: uno) la crítica a la crisis del hombre moderno, para la que encuentra dos fuentes, una religiosa: el culto al Dios veterotestamentario en lo que más tiene de violento, y otra filosófica: el imperio irracional de la razón racionalista, desde Parménides, quien identifica al ser con la razón, hasta el idealismo alemán; 2) la razón poética como propuesta de solución a esta crisis.

Finalmente, ¿por qué fue María Zambrano por tan largo tiempo desdeñada por la academia? Precisamente, por los defectos que le achaca Bungård: una aparente falta de rigor metodológico; el gusto por la paradoja y la aporía, que parecería poner en entredicho el principio de no contradicción; el recurso a un discurso simbólico y poetizante; la fundamentación en la propia experiencia vital y el arte. No creemos que éstas sean debilidades reales, sino consecuencias coherentes de su crítica a la razón racionalista. Es cierto, María Zambrano no hace *sólo* filosofía. ¿No nos invita y nos muestra cómo pensar de otra manera, desde otros espacios, para salvar al pensamiento de ser anquilosado?

¹¹ Ibíd., p. 11.

1. La relación entre poesía y filosofía

En este primer capítulo analizaremos las relaciones, ciertamente problemáticas, pero nunca tanto como apunta María Zambrano en *Filosofía y poesía*, nunca de manera irresoluble, entre filosofía y poesía. La conjunción de ambas es uno de los motores e hilo conductor, tal vez el más importante, de la obra de María Zambrano, tanto filosófica como literaria.

La hipótesis de trabajo es que la separación entre filosofía y poesía casi nunca ha sido tajante. Lo es, como desarrollaremos más adelante, bajo el paradigma racional-idealista que, al tomar como único modelo de conocimiento el de las ciencias físico-matemáticas, descarta otras maneras de conocer y de saber. Se trata de un problema no sólo epistemológico, sino ontológico, pues se niega el ser al saber que da la poesía; pero, para entender esto a cabalidad, nos remontaremos a la antigüedad griega, al origen común de la poesía y la filosofía en la historia del pensamiento, y a su posterior escisión. Analizaremos particularmente la respuesta de Zambrano a la condena platónica de la poesía, según la obra anteriormente mencionada.

Sin embargo, recalcamos que filosofía y poesía nunca han estado del todo separadas, que se han alimentado la una a la otra: la poesía ha dado qué pensar a los filósofos y, a su vez, la filosofía ha dado qué decir a los poetas, cuando no se ha dado el caso, nada extraño, a pesar de lo que dice Zambrano al inicio del primer ensayo de *Filosofía y poesía*¹², de filósofos-poetas y poetas-filósofos.

1.1 Del *mythos* al *logos*: el origen común y la separación de la poesía y la filosofía en el pensamiento griego

Cuando la Palabra se manifiesta por primera vez, lo hace cantando.

¹² Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, p. 13.

Permítaseme el tropo, que explicaré más adelante. Por ahora comienzo citando el inicio del *Evangelio según San Juan*:

En el principio era la Palabra,
y la Palabra estaba ante Dios,
y la Palabra era Dios.
Ella estaba ante Dios en el principio.

Por Ella se hizo todo,
y nada llegó a ser sin Ella.
Lo que fue hecho tenía vida en Ella,
y para los hombres la vida era luz.
La luz brilla en las tinieblas,
y las tinieblas no la recibieron.¹³

Nos encontramos ante un texto tardío comparado con otros de nuestro interés, como podrían serlo los *Oráculos Caldeos*, los *Cantos Órficos* o los mismos fragmentos de los presocráticos. Sin embargo, lo hemos escogido porque pertenece a nuestra tradición más inmediata y por la importancia que se da en él, tan claramente, a la Palabra como ordenadora del mundo, a la palabra mítica. Para la tradición judía, una de las que bebieron los evangelistas, la Creación es un acto lingüístico: “Dijo Dios” y “Dios llamó” son fórmulas que se repiten una y otra vez en el primer capítulo del *Génesis*. Y la primera tarea de Adán, impuesta por Dios, es dar nombre a los seres y a las cosas que se presentan ante él. Mediante la palabra, los hombres crearon un mundo que podían habitar, un mundo a la medida humana, y es en este acto creador que se asemejan a Dios. Más aun, el hombre no se relaciona con el mundo de manera directa, sino solo a través de la palabra. No es extraño que dioses y semidioses civilizadores estén relacionados con ella, con el canto: Apolo, Orfeo, incluso Dionisos, pues, en la poesía trágica, el chivo canta.

El mito como forma simbólica, por emplear la terminología de Cassirer, cuyo uso en este caso aprobaría Ricoeur¹⁴, es la primera mediación entre el hombre y el mundo, el primer

¹³ Jn, 1, 1-5, *La Biblia Latinoamericana, Edición Pastoral*, San Pablo, Editorial Verbo Divino, Madrid, 1989.

¹⁴ Cassirer, con su *Filosofía de las formas simbólicas*, pretende encontrar el común denominador de todas las producciones humanas que le dan sentido al mundo. Ricoeur insiste en que el término simbólico debe reservarse a lo que, detrás de un primer sentido, nos ofrece y oculta un segundo, muchas veces sagrado. Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, traductor: Armando Suárez, con la colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inciarte, Siglo XXI, México, 1970, pp.12-18.

intento del hombre por darle sentido a la realidad. En él, encontramos ya un *logos*-palabra y un *logos*-pensamiento¹⁵ de una complejidad extraordinaria. Recordemos que, por definición, el mito es un relato de transmisión oral que explica de manera simbólica, sobrenatural, un fenómeno natural o social. Y es tanto su excedente de sentido, irreductible a cualquier otro discurso, que contenidos míticos perviven en nuestra psique y sus producciones oníricas y artísticas. Ricoeur reserva el término simbólico para las producciones míticas, oníricas y artísticas que, detrás de un primer sentido, esconden otro o varios sentidos ocultos, usualmente relacionados con el ámbito de lo sagrado. Esto es prueba de su origen común, de sus relaciones familiares.

No hay prueba empírica del surgimiento del lenguaje en el ser humano, no nos queda sino suponer e inferir. Lo cierto es que los textos míticos y religiosos más antiguos que nos han llegado son poesía, entendida ésta como el conjunto de textos en versos medidos, ritmados, rimados, etc. Hay una explicación muy sencilla para ello: estos textos, antes de ser fijados mediante la escritura, pertenecían a la tradición oral, y los rasgos formales antes mencionados son, también, recursos mnemotécnicos que facilitaban la memorización de grandes cantidades de texto por parte de quienes los recitaban. La escritura y la prosa son invenciones tardías¹⁶.

Ahora bien, podrá decirse que la definición anterior de poesía –conjunto de textos en versos medidos, ritmados, rimados, etc.– es muy estrecha. No lo es para el momento histórico del que se habla, donde la totalidad de los textos tenía estas características; pero lo es para cualquier otro momento, por lo que nuestro concepto de poesía es mucho más amplio. Para conocerlo, remitimos al Anexo 1, donde se discute desde varias perspectivas.

No es de extrañar, según lo antes visto, que los primeros frutos de la filosofía hayan aparecido con la forma de la poesía. Steiner propone: “Hay razón para creer que las enseñanzas presocráticas eran recitadas oralmente, quizá cantadas, como intuyó

¹⁵ Ahondar en la riqueza de sentidos del término *logos* a lo largo de la historia del pensamiento requeriría un estudio aparte. Me limitaré a esta doble acepción del *logos* como palabra y, luego, como pensamiento.

¹⁶ Steiner, George, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, traductora: María Condor, FCE, Siruela, México, 2012, p. 29.

Nietzsche”¹⁷. El poema de Parménides, las sentencias de Heráclito, son innegablemente poéticas, una verdad de Perogrullo. Además, recordemos que: “Durante mucho tiempo, las fronteras entre los relatos de la creación, las ficciones mitológico-alegóricas, por una parte, y las máximas filosóficas con sus enunciados, por otra, fueron enteramente fluidas”¹⁸. Situación que se prolongó durante numerosos siglos.

Como expone Steiner en su libro, la relación entre la filosofía y la literatura siempre ha sido problemática. Aquélla a veces se acerca a ésta y otras tantas trata de alejarse lo más posible¹⁹. Sin embargo, podemos disfrutar al leer a Heidegger o, en nuestra lengua, a Ramón Xirau y María Zambrano, no sólo la claridad de su pensamiento, sino también la calidad de su prosa. Sobre todo, los textos de ésta última, debido a su particular uso de la puntuación y de ciertos nexos y giros lingüísticos, cuyo análisis sería interesante, pero sobrepasa los fines de este trabajo, tienen cierta cercanía con la oralidad; leerlos es como si pudiéramos escuchar a la filósofa de viva voz, con un claro acento andaluz. Damos un breve ejemplo, un fragmento de la introducción a *Filosofía y poesía*:

Entiendo por Utopía la belleza irrenunciable, y aún la espada del destino de un ángel que no[s] conduce hacia aquello que sabemos imposible, como el autor de estas líneas ha sabido siempre que Filosofía, ella, y no por ser mujer, nunca la podría hacer. Y la coincidencia se revela hasta en las palabras, pues en mi adolescencia alguien me preguntaba, a veces con compasión, a veces con ironía un tanto cruel, ¿y por qué va usted a estudiar Filosofía? Porque no puedo dejar de hacerlo, y en este libro he escrito, en aquel precioso otoño de 1939, qué utópico me parecía, en el más alto grado, poderlo escribir. Y las Utopías, cuando son de nacimiento, no se las puede discutir aunque uno se revele contra ellas.²⁰

Nótese el uso de la primera persona y el tono dialogal, confesional (y las confesiones, para Zambrano, son uno de los géneros literarios donde se manifiesta más claramente la razón poética y llegan a ser guías del pensamiento), y francamente poético, que la autora mantiene y desarrolla en la totalidad de sus textos, incluso los “más filosóficos”, como *Notas de un método*. Incluso la sintaxis y la puntuación contribuyen a la formación de un estilo inconfundiblemente zambraniano.

¹⁷ Steiner, *óp. cit.*, p. 30.

¹⁸ *Ídem.*

¹⁹ *Cfr.*, p. 26.

²⁰ Zambrano, *óp. cit.*, pp. 9-10.

No obstante, a pesar de esta cercanía formal, los textos filosóficos y los poéticos poseen cualidades que los diferencian, que hacen que nos acerquemos a ellos de distinta manera. Sus fines, según María Zambrano, son completamente otros.

A pesar de que en algunos mortales afortunados, poesía y pensamiento hayan podido darse al mismo tiempo y paralelamente, a pesar de que en otros más afortunados todavía, poesía y pensamiento hayan podido trabarse en una sola forma expresiva, la verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura.²¹

Así comienza la filósofa “Pensamiento y poesía”, el primer ensayo de su emblemático libro *Filosofía y poesía*; emblemático porque podría dar título a toda la obra de Zambrano, que siempre se debatió entre estas dos formas de ser, tratando de conciliarlas. Sin embargo, a la luz de lo antes visto, podemos preguntarnos si realmente esa verdaderamente afortunada conjunción entre pensamiento y poesía es tan rara. Pareciera que no. La propia obra de Zambrano lo desmiente. Y pudiéramos mencionar a tantos otros. No obstante, no podemos negar la confrontación entre el pensamiento propiamente filosófico y la inspiración poética.

Mas filosofía y poesía tienen un origen común: ambas nacen de la sorpresa, podríamos decir, con la Guía de Maimónides, tan querida por Zambrano, de la perplejidad ante las cosas. De ahí la pregunta de Tales de Mileto que dio a luz a la filosofía: “¿Qué son las cosas?” Pero el filósofo, según nuestra autora, en un violento acto se desprende de las cosas para ir en pos de lo que detrás de ellas se esconde, y aquí viene a nosotros el Mito de la Caverna.

El filósofo busca arduamente la unidad, la totalidad detrás de lo múltiple, y encuentra, mediante la razón, al ser. En cambio, el poeta quiere preservar las cosas, todas y cada una, en su diversidad, en su especificidad. Así, se dibujan dos formas de ser en el mundo, iguales en sus orígenes pero opuestas en sus medios y fines: la filosófica y la poética.

El filósofo busca, se afana; el poeta no, porque ya le ha sido dado. En el discurso de Zambrano sobre el poeta encontramos, aunque no lo queramos, ecos del *Ion*: el poeta delira, está embriagado, poseído por una divinidad; no sabe lo que dice y dice lo que no

²¹ *Ibíd.*, p. 13.

sabe; no tiene ética. Pero, si algo posee al poeta, no es otra cosa que el lenguaje, a cuyo servicio entrega su vida entera como un mártir²², sin reservarse nada. La poesía lleva el delirio a la luz de la razón, sin que deje de ser delirio.

Pero en la poesía también hay violencia. El poeta violenta el lenguaje al que sirve, pues lo lleva “más allá de la comunicación que se supone sea el originario oficio de la palabra”²³. Curiosamente, la poesía comunica sin querer, en primer lugar, comunicar. En ella, la función denotativa, incluso la connotativa, pasan a un segundo plano, por detrás de la función poética, estética. ¿Cómo se podría comunicar lo incommunicable, ese “no sé qué que quedan balbuciendo”? En consecuencia, la poesía, llevada hasta sus últimas consecuencias, desemboca en la destrucción del lenguaje y en el silencio; como ejemplo, tenemos el caso paradigmático de Rimbaud, pero también a Emily Dickinson, que con sus guiones destruyó la sintaxis inglesa para introducir al silencio en el texto, o la apropiación, destrucción y recreación de la lengua alemana por parte de Celan. Curiosa la relación del poeta con el lenguaje: mata lo que lo ama y ama lo que mata, que es, al mismo tiempo, lo que odia y lo que podría salvarlo.

En la poesía, el lenguaje deja de ser instrumental. Por ello, la estrecha relación del arte con el juego: ambos son tiempo robado al trabajo, a lo utilitario de la vida, a la vida misma para vivir realmente; ambos son ejercicios de libertad que se afanan con reglas auto-impuestas, y en ambos se ponen en movimiento todas las facultades y posibilidades del ser humano.

En cambio, la filosofía, mediante su esfuerzo, se ha hecho de un conocimiento cierto que le es propio. Pero, ¿a qué costo? El de condenar a la oscuridad de los ínfimos todo lo que en el hombre no es razón, el de alejarse del hombre real, de sus preocupaciones inmediatas, como veremos más adelante.

Como afirma María Zambrano, ni en la filosofía ni en la poesía está el hombre completo. Será que se necesite de ambas; más ahora que el hombre anda tan perdido, tan vacío, tan preso del sinsentido. Habrá quien encuentre más connatural a sí mismo a la filosofía; quien, a la poesía. Pero será sólo en su encuentro que el hombre pueda hallarse en plenitud.

²² *Ibíd.*, p. 43.

²³ Zambrano, María, *Algunos lugares de la poesía*, Trotta, Madrid, 2007, p. 69.

1.2 María Zambrano ante la condena platónica

Ha llegado el momento, ineludible, de decir algo, al menos someramente, sobre la condena platónica a la poesía. Aun con el riesgo de caer en el lugar común o de darle demasiado espacio a las ideas de Platón sobre la poesía, debemos hacerlo porque él es el primer interlocutor de María Zambrano, especialmente en los textos que nuestra filósofa dedica a la relación entre poesía y ética, tema principal de este trabajo.

Como es bien sabido, la condena platónica a la poesía se expone en el libro X y último de la *República* y son tres los argumentos para exiliar a la poesía como un elemento nocivo para la utopía platónica, mismos que discutiremos a continuación.

Primero, para Platón, el mundo suprasensible, el mundo de las ideas, ha sido creado por Dios y es el único verdadero; es el modelo de éste que habitamos, que no es más que una copia de aquél; al mundo de las ideas lo conocemos por medio de la razón, facultad superior del ser humano, mientras que experimentamos el mundo sensible por medio de los sentidos, que resultan engañosos (recuérdese el Mito de la Caverna, narrado en el libro VII de la *República*). La poesía imita al mundo sensible, es decir, es copia de una copia, es una copia de tercer grado y, por tanto, no hay en ella verdad.

María Zambrano hace eco de Platón cuando en “Poesía y ética”²⁴ explica la relación entre justicia y verdad que toma parte en la condena de la poesía. La poesía va contra la justicia, pero indirectamente, porque va contra la verdad. Explica Zambrano:

La idea del ser determina la situación total del filósofo griego. El ser es el descubrimiento con caracteres de revelación y Platón va a serle fiel hasta las últimas consecuencias; va a entregarse a este descubrimiento con plena lealtad. Y de ésta forma parte, sin duda, el considerar y destacar como virtud máxima la justicia. Pues que la justicia no es sino el correlato del ser en la vida humana y en su mundo correspondiente.²⁵

²⁴ Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, pp. 27-46. Una variante del texto se incluye en *Algunos lugares de la poesía*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 89-93.

²⁵ Zambrano, María, *Algunos lugares de la poesía*, Trotta, Madrid, 2007, p. 91.

Sin embargo, más adelante en el texto, María Zambrano explica algunas paradojas del ser en el pensamiento griego. Así, Anaximandro tiene una postura que pudiera parecer opuesta a la de Platón. Para él, la injusticia es el ser, el ser de las cosas, y, para repararla, es preciso que todas y cada una se reintegren al *apeiron*; porque no hay razón para que algo sea a costa de que otro no sea, o para que algo sea a costa de la unidad del Todo. En cambio, en Heráclito aparece la heterogeneidad del ser de las cosas: “Ser es ser contrario”²⁶. Todo lo que es remite siempre a algo otro. “La unidad, congénita con el ser, reside íntegramente, únicamente, en el todo. Solamente la armonía de todos los contrarios es verdaderamente. Justicia sería esta total armonía solamente.”²⁷

Zambrano explica que Platón busca la justicia en esta armonía de todo lo que es: “Nada es justo sino refiriéndose al todo. Mas este todo no significa la integración de los contrarios y menos aún la del ser y del no-ser. Es un todo en torno de lo que es.”²⁸ Pero se trata de una justicia vindicativa y condenatoria, y lo que condena es la poesía, porque es una representación y toda representación es ya mentira; es más, según Zambrano, “para Platón, en realidad, la poesía no es que sea una mentira, sino que es *la mentira*. Sólo la poesía tiene el poder de mentir, porque sólo ella tiene el poder de escapar a la fuerza del ser.”²⁹ La poesía da lo que no hay, finge lo que no es y lo hace utilizando el *logos*, que más arriba definimos como palabra-pensamiento. Con ella, el *logos* se escinde, porque “¿cómo va a ser posible que el engaño exista en la razón, si la razón no hace sino ajustarse al ser? ¿Cómo va a desviarse la razón de la realidad, si la realidad es ser y el ser es de naturaleza análoga a la de la razón?”³⁰ Pareciera que la poesía va en contra de la verdad y de la justicia utilizando sus propias armas.

¿Cómo podemos salvar esta contradicción, esta injusticia? Escapando del idealismo de Platón. María Zambrano lo hace recurriendo a la fenomenología de Husserl, que, como sabemos, es “una vuelta a las cosas mismas”³¹. A ella no le interesa una abstracción del ser

²⁶ *Ídem.*

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ídem.*

²⁹ Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, p. 30.

³⁰ *Ídem.*

³¹ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Literaria, Madrid, 2000, p. 213.

humano que sólo tendría que develarse para conocerse en plenitud, sino el ser humano real, concreto, incompleto y en el tiempo.

Es muy importante esta incompletitud del hombre y su aprisionamiento en el devenir temporal, pues será su labor darse a luz a sí mismo y, al redimirse, redimir al tiempo y lo que en el tiempo se pierde. Trataremos este tema en profundidad en el tercer capítulo de este trabajo, basten por ahora las palabras dichas.

Pero aun hay algo más: la poesía no será nunca fingimiento del ser, sino paso real del no ser al ser; mediante la palabra, el hombre llama al ser a las cosas; la poesía siempre será verdadera.

El segundo argumento de Platón es que los poetas no imitan a la razón, facultad superior del alma humana, ni la vida de los hombres dueños de ella, quienes se rigen por ella, sino la parte inferior del alma humana, donde campean las pasiones, que arrastran las existencias de los personajes de la poesía trágica y rigen en la poesía lírica. El tercer argumento va unido a éste: lo peor en la poesía mueve a lo peor que hay en nosotros: “[...] no debemos admitir en nuestro Estado otras obras de poesía que los himnos en honor de los dioses y los elogios de los grandes hombres. Mas desde el punto en que des cabida a la musa voluptuosa, sea épica, sea lírica, el placer y el dolor reinarán en nuestro Estado en lugar de las leyes, en lugar de esa razón cuya excelencia han reconocido en todo tiempo los hombres todos”.³² Afirma Platón en la República. Pero olvida que las pasiones, no por ser soterradas a favor de la razón, desaparecen. Y la poesía, como veremos en el siguiente apartado, es labor de la piedad, relación con lo sagrado, y produce en quienes a ella se acercan una catarsis purificadora, como bien lo vio Aristóteles, una sublimación, diríamos nosotros después de Freud. Las pasiones condenadas a la oscuridad de los ínfimos, es decir, del inconsciente, regresan violentamente para apoderarse de la vida de los hombres. Demasiada represión, diría Freud, es patológica.

Finalmente, hay algo que María Zambrano ve con singular claridad: “Es en *La República*, donde Platón formula su condena explícita y ásperamente, con esa aspereza con que nos

³² Platón, *Diálogos*, Sepan cuantos 13B, Porrúa, México, 1962, p. 232.

solemos desprender de lo que más queremos”³³. Sabemos que, en su juventud, Platón quería ser poeta trágico y que, al decidirse por la poesía, quemó sus tempranos escritos. Sin embargo, la forma que utiliza es el diálogo y en sus textos asistimos a un verdadero drama de ideas, incluso algunos han sido llevados a los escenarios. Tal vez, con Steiner, debemos considerar a Platón uno de los mejores dramaturgos de la historia³⁴ o, al menos, considerar con estas salvedades su condena rotunda a la poesía.

1.3 El trato con lo sagrado y lo divino, labor original de la poesía

Es momento de que tratemos, pues, una función de la poesía, de la palabra mítica y religiosa, que no puede sustituir ningún otro discurso: el paso de lo sagrado a lo divino en la historia humana.

Siguiendo a María Zambrano en *El hombre y lo divino*³⁵, es posible distinguir tres tiempos: lo sagrado, lo divino y la nada como última manifestación de lo sagrado. De los dos primeros hablaremos ahora; el tercero lo analizaremos en el segundo capítulo de este trabajo.

Llamaremos sagrado a las fuerzas brutas de la naturaleza, y aquí no sólo coincidimos con María Zambrano, también con Georges Bataille³⁶ y otros que han tratado este tema. Sagrado es el fundamento último de la realidad. Sagrado es el inagotable ciclo de muerte y nacimiento que discurre ante nuestros ojos azorados; Eros y Tánatos antes de recibir estos nombres. Fuerzas que el hombre encuentra por doquier y, sobre todo, en sí mismo, en lo más profundo de sus entrañas, como energías pulsionales de vida y muerte.

³³ Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1996, p. 28.

³⁴ Steiner, George, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, traductora: María Condor, FCE, Siruela, México, 2012, pp. 56-70.

³⁵ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 2007.

³⁶ Bataille, Georges, *El erotismo*, traductores: Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets, Barcelona, 1997 y *Las lágrimas de Eros*, traductor: David Fernández, Tusquets, México, 2013. En estos textos Bataille analiza de forma teórica el que sería su tema fundamental: lo sagrado en el erotismo, el sufrimiento y la muerte. Otro clásico sobre el tema es Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, traductores: Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Paidós, Barcelona, 2014.

Ante los fenómenos de la naturaleza que encarnan estas fuerzas (por ejemplo, el rayo que derriba e incendia un árbol o la tempestad que desgaja la montaña), el hombre no reacciona sino con miedo. No puede negociar, no puede comunicarse con ellas, se encuentra en el reino del terror.

Es entonces cuando la palabra mítica entra en juego para nombrar lo sagrado, para darle un rostro y transformarlo en divino; es decir, para encarnar estas fuerzas en los dioses con los cuales el hombre ya puede comunicarse, ya puede negociar, aunque sea a través del sacrificio. En algunos cultos, estas energías de nacimiento y muerte permanecerán más palpables, más cercanas a nuestra percepción: los cultos iniciáticos dionisiacos, órficos, eleusinos.

“En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución”³⁷, afirma nuestra filósofa. ¿No podemos ver en esta persecución un resto de lo sagrado, más acuciante cuanto anida en lo más profundo del alma humana, en sus entrañas, en sus ínfimos, para ocupar el término acuñado por Zambrano? “Y es que la relación inicial, primaria, del hombre con lo divino no se da en la razón, sino en el delirio. La razón encauzará el delirio en amor.”³⁸ Aquí, por razón, debemos entender el *logos*-palabra. Ya se dijo, en la sección anterior, que la palabra poética nace del delirio hacia la luz de la razón. Y transforma lo sagrado informe en dioses rientes o terribles, pero ya con una forma, un rostro, una historia.

Digámoslo de una buena vez, la palabra transforma el mundo de lo sagrado, en el que el hombre no puede vivir –no vivir, sobrevivir– sino con miedo, en el mundo de lo divino, habitable ya por el ser humano.

Más adelante, Zambrano nos dice: “La pregunta dirigida a la divinidad –revelada o develada poéticamente– ha sido la angustiada pregunta sobre la propia vida humana”³⁹. Porque no hay dios, no hay mito que no encarne simbólicamente algún aspecto del ser humano, de lo más oculto en sus entrañas. Por eso el rito, el sacrificio, la tragedia en Grecia, tienen ese carácter purificador, catártico.

³⁷ *Ibíd.*, p. 43.

³⁸ *Ibíd.*, p. 44.

³⁹ *Ibíd.*, p. 50.

Cuando la filosofía abandona el mito, cuando el hombre deja atrás la religión –pues lo que hemos dicho podemos rastrearlo hasta la Pasión y Resurrección de Cristo, Dios hecho hombre para redimirnos, víctima perfecta para acabar con la dinámica sacrificial, que nos deja su carne y sangre como alimento⁴⁰–, pierde una guía para su vida y una forma de canalizar, de sublimar sus pulsiones, que, condenadas a los ínferos, se manifestarán con una violencia destructora. Algo podrá hacer el arte para reencauzarlas.

Hace poco se nos preguntó por qué la recurrencia del mito de Antígona, por qué hay tantas Antígonas modernas, a raíz de nuestra lectura de *Antígona González*, de la poeta documental mexicana Sara Uribe. Recordemos que María Zambrano también tiene *La tumba de Antígona*, una reescritura de la tragedia de Sófocles donde da otras voces a los personajes clásicos. Para Zambrano, así lo muestran sus escritos, *Antígona*, la tragedia que sentía más cercana a la filosofía, siempre fue una obsesión; quizás porque trata de una mujer que, como ella, se enfrentó a un poder despótico. Pero, más allá de toda lectura biográfica y circunstancial, porque es en la tragedia –oficio de la piedad–, en el mito, donde se encarna lo más central y verdadero del espíritu humano. Tuvimos que esperar a que llegaran Freud y Jung, entre otros, para recordárnoslo.

1.4. El absolutismo del paradigma racional-idealista

Ya vimos, en los tres apartados anteriores, que la separación entre filosofía y poesía nunca ha sido total, ni aun en Platón, que condena a la segunda y, no obstante, utiliza al mito como herramienta del pensamiento y al diálogo como forma discursiva para exponer sus ideas. Sin embargo, no podemos negar que una rama principal de la filosofía occidental ha condenado a la poesía, y a cualquier otra forma de conocimiento que no sea la suya, que tiene la soberbia, este término lo aplica Zambrano, de pretender ser absoluta, inamovible, eterna, total, única, fundamentada y cerrada en sí misma.

⁴⁰ Véase la obra de René Girard, quien desarrolla estas ideas.

Según Zambrano, ésta es la causa principal de la crisis que padece el hombre occidental y, principalmente, el europeo, desde la Modernidad, y que ella llama absolutismo, entendido este término no exclusivamente como el dominio total de un solo individuo sobre los demás, sino como la pretensión y el ensueño humanos de alcanzar un absoluto, todo absoluto, en cualquier campo del quehacer humano, lo cual es imposible, pues ya bien sabemos que, para nuestra filósofa, la claridad total, que cegaría al hombre, corresponde sólo a Dios; la oscuridad, a las bestias, y lo propio del ser humano es moverse entre penumbras⁴¹, en el alba, ese instante especial entre la noche y el día, entre la sombra y la luz; es decir, que el conocimiento absoluto es propiedad únicamente de la inteligencia divina y el hombre ha de contentarse, también lo sabemos bien desde hace más de un siglo, pero no hemos acabado de comprenderlo, de aceptarlo, de apropiárnoslo, con verdades relativas, mas no relativistas, parciales y provisionales. Nadie tiene la última verdad.

Curiosamente, Zambrano encuentra los orígenes del absolutismo en las raíces mismas de la cultura occidental: por una parte, en la tradición religiosa judeocristiana y, por la otra, en la herencia filosófica griega.

En cuanto a la primera, Zambrano hace referencia al dios veterotestamentario o, más bien, a la idea de dios que el Viejo Testamento nos plantea. El dios semita “es de todos los dioses, el dios creador por excelencia”; realizó la creación *ex nihilo*, creó el cosmos de la nada. “Ningún dios es más activo, más violento. De la nada sacó el mundo, la espléndida realidad que es la mayor acción de todas”⁴². Además, creó al hombre “a su imagen y semejanza”; y su creatura predilecta se rebeló contra él por la engañifa del “seréis como dioses”, para igualarse a él, para suplantarlo, por soberbia, por una pretensión de endiosamiento⁴³. Y el Dios veterotestamentario eligió a un pueblo, a uno solo de entre todos, para salvar a todos, y le prometió una tierra, le dio en prenda una tierra que ya era de otros, a quienes aplastó, a quienes destruyó, a hombres, mujeres y niños. Podemos agregar nosotros que ésta es la raíz religiosa, a la que se han agregado, ciertamente, fuertes intereses económicos, del largo, pues ha durado milenios, y doloroso, pues ha costado mucha sangre de ambos bandos,

⁴¹ Blanco, Rogelio, *María Zambrano: la dama peregrina*, Vaso roto, Madrid-México, 2012, p. 21.

⁴² *Ibíd.*, p. 76.

⁴³ Apetencia de endiosamiento que ha repetido el racionalismo, pues es “en verdad un intento de conocer la realidad desde la mente divina, un acceso a la divina lógica. Y a las matemáticas según las cuales Dios ‘calculando hizo el mundo’”. Zambrano, María, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 112-113.

conflicto en Medio Oriente, de la lucha entre israelíes y palestinos, entre judíos y musulmanes, cuyos horrores nos sacuden todos los días en las noticias cotidianas. Pero volvamos a nuestro argumento: el Dios veterotestamentario, y sobre esto ha corrido mucha tinta y se ha discutido mucho, es un dios violento, es el “dios de los ejércitos”, el dios de la ira, el castigo y la venganza, una divinidad que exige continuos sacrificios de sangre, si bien ya no humanos, sí de animales. Por eso, al principio del párrafo, se dijo que es más correcto hablar de la idea de dios que nos presenta el Antiguo Testamento, que de Dios mismo, pues, si creemos en la existencia real de una divinidad y creemos que esta divinidad se revela al hombre, tampoco podemos negar que la idea de este dios, fuera de toda revelación, es una construcción humana históricamente determinada. Por eso, los dioses, a lo largo de la historia, se han parecido tanto a los pueblos que los adoran: las divinidades “demasiado humanas”, diríamos, del panteón grecorromano o los dioses guerreros, sedientos de sangre y hambrientos de corazones, del mexica, por citar sólo dos ejemplos.

Sin embargo, el Nuevo Testamento nos cuenta una historia muy diferente. En él, Dios mismo, el Hijo, la segunda persona de la Trinidad, se encarna, se hace hombre para salvar a los hombres por medio de su sacrificio. Y, ¿cómo llamaba Jesús al Padre? Con una palabra, *Abba*, que no tiene un equivalente exacto en nuestra lengua, pero cuya aproximación más cercana serían expresiones que los niños usan para dirigirse cariñosamente a sus padres, como “papá”, “papi”, “papito”, “papacito”. A diferencia del dios veterotestamentario, el neotestamentario es el dios del amor, del perdón, de la misericordia, aunque, no lo olvidemos, como sostiene el teólogo Daniel Marguerat en su diálogo con la psicoanalista Marie Balmary⁴⁴, no deja de ser un Dios justo, pues, si la justicia, muchas veces ausente de este mundo humano, no descansa, en último término, en Dios, en la promesa de una justicia futura, no hay garantía de justicia en absoluto para el ser humano.

Lo que quiero destacar es que, tanto para María Zambrano como para René Girard, el solo sacrificio de Cristo debería haberle puesto punto final a lo que nuestra filósofa denomina como la historia sacrificial, a la estructura sacrificial de la sociedad. En palabras del filósofo francés, el sacrificio de Cristo, la víctima perfecta, inocente por excelencia, debería haber desenmascarado la naturaleza satánica del orden sacrificial; la toma de conciencia de

⁴⁴ Balmary, Marie y Marguerat, Daniel, *Iremos todos al paraíso. El juicio final en cuestión*, traductora: Mayka Lahoz, Fragmenta, Barcelona, 2013, pp. 189.

la inocencia de Cristo y, por consiguiente, de nuestra culpa total, debería habernos hecho abandonar todo sacrificio⁴⁵.

Sería gratuito, una obviedad, recalcar el hecho de que esto no ha sucedido así. Baste agregar que, para Zambrano, Occidente ha adorado ciegamente al dios de la violencia, en lugar de al dios de la misericordia revelado por Jesucristo. Es necesario puntualizar, otra vez, que no se habla de dos dioses distintos, pues ello iría en contra de la teología judeocristiana, sino de dos diferentes ideas de dios, o de dos momentos de la revelación.

Hace falta decir aún algunas palabras más sobre el Viejo Testamento y sobre la religión judeocristiana en relación con el absolutismo, antes de buscar sus raíces en la tradición filosófica griega. En el Antiguo Testamento

se encuentra también la revelación del hombre al modo humano: en la queja, en la desesperación que clama y denuncia la condición humana. Pues Job se queja de lo que todo hombre podría quejarse, de lo que todos se han quejado alguna vez desde el fondo de su corazón; de las tres condiciones que delimitan la condición humana: nacer oscuramente, haber de morir, soportar mientras dura esta vida pasajera, la injusticia. Job hace explícita, lleva a la conciencia, esta queja y se atreve a pedir a Jehová que venga con él a razones: demanda una explicación. Y la obtiene: Jehová le ha creado, le ha dado el ser. Y este ser es diferente del Dios-Autor, pero es ser. Existir es lo que aplaca la desesperación de Job, es el punto de partida para la aceptación de la condición humana –tan miserable ser, existir–. La existencia humana quedaba proclamada a costa, es verdad, de la miseria; y más que de la miseria, del reconocimiento de ser creatura creada.⁴⁶

Y es aquí, para Zambrano, donde el Viejo Testamento entronca con la filosofía griega: en el arribo a una idea de hombre, de naturaleza humana. Pues, como analizaremos en el siguiente capítulo, todo absolutismo, hasta el nazismo, parte de un antropocentrismo, de una idea de hombre y de naturaleza humana.

Pero, antes de abordar de lleno las raíces del absolutismo en la filosofía griega, una última palabra sobre la religión judeocristiana: según Zambrano, aunque el absolutismo occidental, y particularmente europeo, nace en el contexto del cristianismo, no nace del cristianismo, pues esto es imposible. No puede haber endiosamiento del hombre en el cristianismo

⁴⁵ Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, traductor: Francisco Díez del Corral, Anagrama, Barcelona, 2012, pp. 248.

⁴⁶ Zambrano, María, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 71-72.

después de la revelación y el sacrificio de Cristo. Diríamos que el endiosamiento es un ensueño, un ensoñarse, incluso, en el que no puede alcanzarse el nivel moral. Pues “el endiosamiento adviene cuando nos fijamos en este sueño, en una imagen de nosotros mismos que excede a los límites de la condición humana y de la nuestra en particular”⁴⁷. Y “el ser persona humana lleva consigo limitación; toda forma está envuelta en límites. Si se rompe por completo el límite, la forma desaparece, no se es nadie, no se es alguien. Se es ninguno.”⁴⁸

Antes de abordar a la filosofía griega en relación con el absolutismo, lo cual hace de manera muy escueta, por lo menos en *Persona y democracia*, María Zambrano se remota a su antecedente poético inmediato: la tragedia. En ella, como en el libro de Job, “una conciencia poética, pues, recoge los varios conflictos de la condición humana”⁴⁹, pero, a diferencia de Job, “el conflicto de ser hombre queda pues planteado no en términos de ‘existir’, de ‘ser o no ser’, sino en términos de conocimiento”. Ya que el héroe trágico, en general, exceptuando quizás a Antígona o a Medea, padece sin conocer la razón de su padecimiento, por designio de los dioses, del hado, o por una culpa de la que él mismo no es consciente, como en el caso paradigmático de Edipo. “Y ser sujeto de engaño, de culpa, desdichas, indigencias en las que reside sin embargo lo propio del hombre, ya que ningún otro ser viviente las padece en esta forma.”⁵⁰ Así, el camino del héroe en la tragedia es uno del total desconocimiento al pleno conocimiento y aceptación de su condición humana, la *anagnórisis*. “Voluntad hecha explícita que fuerza la conciencia a asumir en una u otra forma la condición humana. Por ella y en ella el hombre occidental no vive simplemente su condición humana –indigencia, ignorancia y libertad– sino que la quiere; se afirma en ella, la hace suya. Asume lo que sin ella sería tan sólo un simple hecho, el de ser hombre.”⁵¹

En cuanto a la filosofía griega propiamente, María Zambrano nos dice:

La solución aparece igualmente doble: la proporcionada por la filosofía en Grecia, cuya dirección no podemos precisar aquí y que, en el punto que nos interesa, viene a resumirse en la idea de “naturaleza humana” que es el resultado del largo esfuerzo filosófico en Grecia. Con ella el hombre se libraba de

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 91.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 94.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 72-73.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 73.

⁵¹ *Ídem.*

la inseguridad de vivir en un medio sujeto a cambio incesante, y de la angustia de sentirse huésped de un lugar donde todo está sujeto a la imprevisible voluntad de los dioses que, a su vez, eran movidos por las mismas pasiones que los hombres.⁵²

Y la naturaleza, para la filosofía griega, es racional. “Esto es en esencia la ‘naturaleza’, todavía en nosotros: un orden racional y viviente, que se produce independientemente de nuestra voluntad. Y si por sernos extraño a veces nos oprime, por ser un orden nos acoge y da seguridad.”⁵³ La naturaleza humana misma es racional:

Que el hombre tuviese una naturaleza, pues, era tanto como que al fin se había descubierto a sí mismo en tanto que ser, como orden, como ley y armonía. Naturaleza, la humana, racional en modo inmediato. Si en la naturaleza la razón lo gobernaba todo, mas en modo escondido que había que ir descubriendo, en el hombre, en cambio, no había que descubrirla; se encontraba con ella inmediatamente.⁵⁴

¿No es, acaso, esta inmediatez de la razón en el ser humano según la filosofía griega, prefiguración de la inmediatez del *cogito* cartesiano?

Recordemos que, como se vio anteriormente en este capítulo, para Zambrano, tal como expone en *Filosofía y poesía*, la gran conquista de la filosofía griega, una hecha duramente, con gran esfuerzo, fue la idea del ser, que luego, con Parménides, se identificó con el *logos*, con la razón. El predominio de la razón, o, mejor, de cierta razón, ha sido una fuerte línea de pensamiento en la tradición filosófica occidental.

Ciertamente, dicha rama de la filosofía occidental arriba a Descartes, continúa con Kant, culmina con el idealismo alemán y desemboca en todos los positivismos y neopositivismos que, hasta nuestros días, continúan imperando en la conciencia de occidente, a pesar de que, desde hace más de un siglo, los tres Filósofos de la Sospecha, Nietzsche, Marx y Freud, y después de ellos muchos otros, nos han dicho que no hay verdades absolutas, que toda verdad es relativa y provisional; que los hombres no somos, en principio o primordialmente, seres racionales, en fin, que también existen, y seguramente antes de la razón, la pulsión, el deseo, las pasiones, etc.; que también nos determinan y enajenan las

⁵² *Ibíd.*, p. 74.

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ *Ídem.*

relaciones de producción, y que hay otras formas de conocimiento, además de la ciencia positiva, como el arte, la magia o la religión.

Como bien sabemos, la pretensión epistemológica de Descartes en las *Meditaciones* fue encontrar un conocimiento verdadero y la fundamentación absoluta de dicho conocimiento. Para ello, empieza dudando sistemáticamente de todo conocimiento previo, incluso el matemático, y, más radicalmente, de toda realidad, aun la del propio cuerpo. Pero no puede dudar que duda y, al dudar, piensa; arriba al famoso *Cogito ergo sum*, pienso luego existo, al yo como puro pensamiento, como *res cogitans*, cosa pensante. Pero éste no puede constituirse como el fundamento último que pretendía. Para hacer la crítica del *Cogito* cartesiano, antes de pasar a lo dicho por María Zambrano, nos ayudaremos de los análisis del filósofo francés Paul Ricoeur. Ricoeur expresa su crítica al *Cogito*, al inicio de *Sí mismo como otro*, de la siguiente manera:

El *Cogito* no tiene ninguna significación filosófica fuerte si su posición no lleva implícita una ambición de fundamento último, postrero. Así pues, esta ambición es la responsable de la formidable oscilación bajo cuyo efecto el “yo” del “yo pienso” parece, alternativamente, exaltado en exceso al rango de verdad primera, o rebajado al rango de ilusión importante.⁵⁵

Y, más adelante, afirma:

Desplazado respecto al sujeto autobiográfico del *Discurso del método* –cuyo rastro subsiste en las primeras líneas de las *Meditaciones*–, el “yo” que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie.⁵⁶

Porque, al pretender constituirse como verdad primera, el “yo” del *Cogito* debe ser pensamiento en abstracto, desprendido del sujeto que piensa. Ricoeur señala:

No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del “yo” en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un “mismo” que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo.⁵⁷

⁵⁵ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, traductor: Agustín Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar, Siglo XXI, México, 1996, p. XV.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. XVI.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. XVIII.

Así, si consideramos que el *cogito* es una conciencia, que puede alcanzar el grado de conciencia, no puede decir de qué es conciencia, sino de la inmediatez del sujeto como pensamiento y existencia. Y no escapa de la subjetividad; enuncia Ricoeur:

La certeza del *Cogito* da a la verdad una versión solamente subjetiva; el reinado del genio maligno permanece, en cuanto a saber si la certeza tiene valor objetivo; que mi alma sea pura inteligencia, es cierto; pero es sólo una necesidad interna de la ciencia: “No obstante, si esa ciencia es, para mi entendimiento, tan cierta como el *Cogito*, no tiene certeza más que en el interior de él, es decir, para mi yo encerrado en sí mismo”.⁵⁸

La cita que hace Ricoeur es de Descartes, quien era bien consciente de que el *Cogito*, si bien es una verdad primera, inmediata, también es meramente subjetiva, válida sólo para el “yo” que duda y piensa, que, como ya vimos, no es nadie. Entonces, ¿cómo alcanzar una verdad objetiva? Descartes responde: a través de la demostración de la existencia de Dios, que sería, por tanto, el fundamento de la verdad objetiva, exterior al “yo” del *Cogito*. Pero, en consecuencia, éste ya no sería, en palabras del mismo Ricoeur citadas *in extenso* arriba, una “verdad primera”, sino sólo una “ilusión importante”. Y, lo más terrible para Ricoeur y para Zambrano, una que la filosofía occidental ha pagado con el olvido del hombre concreto, histórico, cuya vida mental no se reduce únicamente al ejercicio del pensamiento abstracto, sino que bulle de sensaciones, pulsiones, deseos, emociones, sentimientos, pasiones, etc. Y podemos decir aun algo más, que es una consecuencia de lo dicho anteriormente: si el “yo” del *Cogito* está encerrado en sí mismo, en su mismidad, no puede dar cabida al otro. Ya lo decía Vico, el método cartesiano, la crítica, no sirve para conocer la naturaleza humana, que, a diferencia de la de las cosas, es muy incierta, debido al libre albedrío, ni, por tanto, para conducirse con prudencia en la vida civil⁵⁹, es decir, no fundamenta ninguna moral ni ninguna ética, aunque ésta no es su pretensión, que es meramente epistemológica.

Por su parte, Kant, con la física matemática de Newton en mente, en su *Crítica de la razón pura*, diferencia el conocimiento científico, verdadero, comprobable empíricamente a través de un método basado en la experimentación, propuesto ya por Bacon, del que no lo es, aunque sea deseable, como la metafísica.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. XIX.

⁵⁹ Vico, Giambattista, *Vico*, Península, Barcelona, 1989, pp. 92-93.

Y todo ello desemboca, como ya se dijo anteriormente, en todos los tipos de positivismo y de neopositivismo que imperan aún en nuestros días, donde la ciencia y la técnica son los nuevos ídolos, y pretenden arribar a verdades últimas, inamovibles, eternas. Ello, ya se dijo, a pesar de las oposiciones de los Filósofos de la sospecha; de las críticas, desde Dilthey, a la pretensión del monismo metodológico, de tratar de imponer el método de las ciencias naturales a las ciencias humanas; de toda la tradición hermenéutica y neohermenéutica. Y, desde el campo mismo de las ciencias naturales, la física newtoniana, la atómica y la cuántica, las teorías del caos y de la complejidad han minado la idea de que existan verdades absolutas. Sin olvidar la propuesta de Popper, para quien toda teoría científica es siempre provisional, pues es imposible probarla empíricamente, y será válida únicamente hasta que sea falseada; o de Kuhn, para quien las verdades científicas no son sino convenciones admitidas eventualmente por una comunidad de expertos.

Para María Zambrano, la pretensión de acceder a verdades últimas, absolutas, es una traición a la naturaleza misma de la filosofía y de la investigación, que nacen de la perplejidad, pues, como el poeta está fuera de sí porque está poseído por el *daimon* del lenguaje, el filósofo debe estar fuera de sí, entregado a la duda. Lo propio del filósofo, y del científico en general, es dudar y nunca dejar de hacerlo.

Además, para nuestra filósofa, el racionalismo-idealismo es una traición a la razón misma, pues la mutila, reduciéndola a la razón instrumental y predictiva de las ciencias duras. Zambrano encuentra varias razones; una tipología, aunque no exhaustiva, podría ser la siguiente: la razón seminal o engendradora, “la adaptación estoica del *logos spermatikós* pitagórico”⁶⁰, entre la razón discursiva y el pensar poético; la razón mediadora, que aparece con Séneca; la razón constructiva, que se opone a la anterior, porque suplanta a la vida con su construcción; la razón vivificante, creadora, y la razón matemática. Además, no podemos olvidar la razón vital de su maestro José Ortega y Gasset. Por su parte, María Zambrano afirma haber encontrado, al menos, tres razones en su discurrir filosófico: la razón cotidiana, la razón mediadora y la razón poética⁶¹. Esta última, la gran contribución de Zambrano al pensamiento, que no se manifiesta sólo en la poesía, es creadora, por eso,

⁶⁰ Blanco, Rogelio, *María Zambrano: la dama peregrina*, Vaso roto, Madrid-México, 2012, p. 29.

⁶¹ Bernárdez, Mariana, *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*, México, Universidad Iberoamericana, México, 2004, pp. 91-92.

debemos entender el adjetivo como *poiesis*, y engloba las sensaciones, los sentimientos, las pasiones, la intuición, etc., es decir, todo lo que el pensamiento racionalista dejó afuera y es arrojado a los ínfimos del ser. Es la razón que, como una gota de aceite que conforta, pasa por las entrañas, por el corazón. Además, tendríamos que agregar, aunque Zambrano no las destaque, la razón misericordiosa o compasiva, que encuentra en sus estudios sobre la narrativa galdosiana, específicamente encarnada en la figura de Nina de *Misericordia*; la razón democrática, en *Persona y democracia*, “capaz de recibir voluntades y exponerlas en el escenario de la vida a fin de impulsar que los seres humanos logren ser *personas*”⁶²; en este libro, también hace mención a una razón narrativa; la razón aterrada (sin tierra) del exiliado, que se refugia en la permanente peregrinación; la razón armada o combativa, de la que María Zambrano habla durante la Guerra Civil Española, cuando se hace necesario que Atenea, la doncella que para los griegos encarna la inteligencia pura, la sabiduría, empuñe otra vez las armas con las que nació ya provista; y su opuesto, la sin-razón marciana (de Marte o Ares, dios de la guerra), bélica y destructiva, a la que, según nuestra autora, Occidente, y especialmente Europa, ha rendido culto. Por su parte, Rogelio Blanco propone haber descubierto en *Algunos lugares de la pintura*, una razón pictórica, porque la pintura tiene un carácter antropológico, ya que, a diferencia de otras artes, según Zambrano, en ella no interviene, como en la poesía o la música, ninguna divinidad: “La pintura es nada más que hija del hombre. No tiene, que sepamos, origen divino.”⁶³

Ante esta profusión de razones, uno podría pensar que éstas podrían multiplicarse *ad infinitum*, y esto es cierto en tanto sea posible encontrar la esencia propia de cada una, que permita diferenciarla de las demás. Lo importante es que la razón es un conjunto de capacidades inherentes al ser humano, que es múltiple, que cada uno posee, al menos, un tipo de razón, mas esto nada tiene que ver con la teoría de las inteligencias múltiples. El predominio de la razón científica, ¿no es una forma de exclusión?, ¿de mantener el poder en unas cuantas manos? Y, para Zambrano, el filósofo, el científico al servicio del poder ha cometido la máxima traición a su vocación y a su naturaleza. Y el racionalismo ha estado al servicio del poder:

⁶² Blanco, Rogelio, óp. cit., 29.

⁶³ *Ibíd.*, p.146.

Pues el racionalismo es absolutismo por su parte, al extender sin más los principios de la razón a la realidad toda. Una razón imperante, no contemplativa, no dirigida a descubrir la estructura de la realidad. El racionalismo es una presuposición, si pensar es exigir. Y en el exigir va la imposición de ser –de existir–. El racionalismo es expresión de la voluntad de ser. Con independencia de lo que ya haya sido en la filosofía pura –cuestión delicada que aquí no es pertinente– ha funcionado como instrumento y medio de la voluntad de ser, de la voluntad de poderío del hombre occidental.

Pues lo que mueve al racionalismo es la doble apetencia de unidad y de inteligibilidad: de que la realidad sea, al par, una y transparente por entero a la razón.⁶⁴

Finalmente, el racionalismo, como todo absolutismo, pretende detener el tiempo, que, como veremos en el siguiente capítulo, se opone al hombre pero es el medio en el que el hombre se mueve y donde puede desarrollarse la humana libertad. Y no puede decirnos nada del hombre real, concreto, entero, en toda su complejidad y contradicciones, en relación con otros hombres semejantes. “Así ahora; el haber visto que estamos ante el umbral de una época que los adelantos de la Ciencia no nos harán traspasar si no se resuelve el enigma de lo social.”⁶⁵

Aunque en sus textos Zambrano crítica al racionalismo, no debemos olvidar que éste es sólo un absolutismo que culmina, como se dijo más arriba, algunas tendencias inherentes a la religión judeocristiana y a la tradición que comienza con la filosofía occidental misma, y que desemboca en el positivismo, etc. Y es el predominio del positivismo, con su afán de monismo metodológico, de que todo sea mensurable, de predicción y control, de conocimiento traducido en poder, del arribo a verdades absolutas y eternas, la máxima traición al espíritu filosófico, según Zambrano, el que ha llevado al hombre moderno a la crisis que actualmente padecemos, de la que se hablará en el siguiente capítulo.

⁶⁴ Zambrano, María, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004, p. 111.

⁶⁵ *Ibíd.*, p.51.

2. La crisis del hombre contemporáneo

Este capítulo inicia con una advertencia necesaria: la crisis del hombre contemporáneo y lo que María Zambrano dice al respecto, imbricado estrechamente con su pensamiento político, no son los temas centrales de esta investigación, sino las relaciones entre ética y poesía, especialmente la razón poética, la gran contribución de Zambrano a la filosofía occidental, como una forma de pensar, una alternativa distinta al racionalismo y a otras corrientes del pensamiento, que brinda al ser humano un conocimiento sobre sí mismo, un reencuentro consigo mismo, y lo relaciona, lo religa (en el sentido etimológico de “religión”, reunir lo que ha sido separado), con lo sagrado y lo divino en sí mismo y en el universo que lo rodea, proporcionándole un saber vivificante, transformador del hombre en sí y del mundo que él construye y habita. Es en esta transformación, en esta “alquimia”, por utilizar el término que emplea nuestra filósofa, que nos conduce a ser personas en el sentido más pleno de la palabra, donde yace la dimensión ética, innegable, de la propuesta zambraniana. Sin embargo, es necesario detenernos, al menos un poco, en la crisis antes mencionada, para dibujar, siquiera en sus rasgos más generales, el horizonte, el panorama contra el cual esta propuesta se erige y al que responde.

Quiero empezar recordando someramente algunos datos biográficos de María Zambrano. Ella nació en 1904, lo cual implica que, a temprana edad, y al menos de manera indirecta, se relacionó con los horrores de la Gran Guerra. En su juventud, colaboró activamente en el proyecto republicano español, lo que la obligó, durante la Guerra Civil, al caer la República, a un exilio que inició en 1939 y no terminó sino hasta 1989, cuando regresó definitivamente a España, y que la hizo peregrinar por diversas ciudades de América y Europa. Durante la Segunda Guerra Mundial, su querida hermana Araceli, compañera inseparable en numerosos avatares, quien entonces residía en París, debido a su relación sentimental con Manuel Muñoz, perseguido por el franquismo, sufrió el acoso y la tortura por parte de la Gestapo⁶⁶. A pesar de impartir clases en varias universidades de América y Europa, y de realizar publicaciones de libros y en revistas, Zambrano no fue del todo bien vista por la academia y padeció constantes penurias económicas, en las que la ayudaban sus

⁶⁶ Blanco, Rogelio, *María Zambrano: la dama peregrina*, Vaso roto, Madrid-México, 2012, p. 33.

numerosos amigos, algunos, compañeros de exilio. El reconocimiento no llegó sino tardíamente. Pero, lo que pretendo con este rápido repaso, es hacer notar que nuestra filósofa, quien falleció en 1991, vivió casi todo el siglo XX, del que se dice ha sido el más convulso que la humanidad ha visto, y fue, trágicamente, testigo privilegiado de sus horrores, pues los experimentó en carne propia o a través de personas que le eran muy cercanas y queridas. Tal situación tenía, necesariamente, que influir en su obra. En María Zambrano hay una gran unidad de vida y pensamiento. Muestra de ello es que su primer artículo publicado en 1918, a la temprana edad de catorce años, “en la revista que editaban los antiguos alumnos del Instituto San Isidro de Madrid” es “una reflexión sobre la Primera Guerra Mundial que Europa sufría, sus consecuencias y la necesaria paz”⁶⁷, y el último, “Los peligros de la paz”, versa sobre la primera Guerra del Golfo. Para Rogelio Blanco, se trata de un círculo: Zambrano inicia y termina escribiendo sobre conflictos bélicos y la necesidad de la paz.

2.1. La razón instrumental, el dominio de la naturaleza y del hombre

Ante los logros ciertos e innegables de la ciencia y de la técnica, que en mucho han contribuido al mejoramiento de nuestras vidas, uno quisiera que éstas fueran única e incuestionablemente buenas, o positivas, para utilizar un término más adecuado, o, al menos, moral y éticamente neutras. Sin embargo, no es así. Ninguna acción humana es moral y éticamente neutra, pues siempre implica a otro y a otros, aun a lo otro y a sí mismo como otro, por emplear una acertada expresión de Paul Ricoeur. Todos conocemos los costos reales, negativos, del progreso científico y técnico; algo ya se habló al respecto al final del capítulo anterior. Ciertamente, se ha ganado mucho; pero, también cierto, se ha perdido mucho. En algo se han enriquecido nuestras vidas, pero, tal vez en mayor medida, han sido enajenadas y empobrecidas. La naturaleza ha sido sometida y destruida; el hombre mismo, a manos de algunos cuantos hombres, ha sido sometido y destruido. La pobreza, la desigualdad y la injusticia son males apremiantes en el mundo en que vivimos. Sólo una

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 22.

pequeñísima minoría privilegiada puede acceder plenamente a los beneficios de los que antes se habló. La gran mayoría vive una existencia precaria que, si atendemos a lo dicho por Zambrano y por otros muchos pensadores, remontándonos hasta Sócrates, propiamente no puede llamarse vida verdadera.

Hay en el racionalismo, como se dijo al final del capítulo anterior, una negatividad, o, mejor dicho, una violencia inherente. Antes de profundizar aun más en lo dicho por nuestra filósofa, vamos a analizar rápidamente, en nuestra ayuda, lo propuesto por otro pensador contemporáneo: Emmanuel Levinas.

En *Totalidad e infinito*⁶⁸, argumenta que el racionalismo es inherentemente violento porque somete a Otro al dominio de Mismo, al tematizarlo como mero objeto de conocimiento. Se trata de una pretensión de totalidad, de conocer y poseer completamente a Otro, de hacerlo mío, opuesta al infinito, que es la trascendencia absoluta de Otro, su radical otredad. En palabras de Zambrano, es, otra vez, un absolutismo.

Sabemos que la propuesta ética de Levinas da un giro radical a la tradición ética occidental, basada en el conocimiento y el cuidado de sí mismo y en la libertad. Levinas cuestiona fuertemente la libertad del individuo, fundamentada en sí mismo, y la somete al imperativo moral, al mandamiento “no matarás”, “no me hagas daño”, exigido por la mera visión del rostro del Otro. Para el filósofo judío, la ética no se fundamenta en el sí mismo, sino en el Otro, por quien sí mismo es absolutamente responsable. La relación entre Mismo y Otro no debe ser de conocimiento, posesión y sometimiento, sino de diálogo. En el diálogo radica la dimensión ética de la relación entre Mismo y Otro.

En pocas palabras, lo que critica Levinas, y María Zambrano, entre muchos otros, es el absolutismo del sujeto en la relación sujeto-objeto, que somete por completo el segundo al imperio del primero.

La razón instrumental pretende someter a la naturaleza. Nagel menciona que una de las características de las ciencias modernas es que son predictivas⁶⁹; ésta está íntimamente relacionada con otra, que son útiles, es decir, pragmáticas, pues detrás de la predicción de

⁶⁸ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, traductor: Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 25 y ss.

⁶⁹ Collazo Odriozola, Jaime, *La naturaleza del conocimiento histórico*, UAEMéx, Toluca, 1994, p. 28.

los fenómenos naturales se encuentra la intención de controlarlos. Pero la naturaleza no puede ser controlada, por utilizar un término de Levinas, la naturaleza es radicalmente lo Otro; muchas veces, esta intención de control trae consecuencias catastróficas y, casi siempre, lleva aparejada la destrucción de la misma naturaleza. Sabemos que el frágil equilibrio del planeta se ha deteriorado rápidamente desde la Revolución Industrial y que el estilo de vida occidental, consumista ávido, si se mantiene como hasta ahora, amenaza con colapsar la civilización global en unas cuantas décadas. Si no cambiamos nuestra forma de vida y nuestra relación con la naturaleza, los seres humanos seremos los causantes de la próxima gran extinción. Nuestro imparable afán de conocimiento, de dominio y control, bien puede costarnos la existencia, como lo apunta George Steiner al final de *Nostalgia del absoluto*. La idea con la que Steiner cierra su libro es demoledora: propone que los hombres occidentales estamos fatalmente condenados a hacernos preguntas, a cuestionarnos, a la búsqueda de la verdad, aun contra nuestras propias necesidades y poniendo en peligro nuestra supervivencia. Termina con estas palabras: “La verdad, creo, tiene futuro; que lo tenga también el hombre está mucho menos claro. Pero no puedo evitar un presentimiento en cuanto a cuál de los dos es más importante.”⁷⁰

Sin duda alguna, y mucha tinta ha corrido sobre ello, además de innumerables películas y documentales, los casos más escandalosos de la dominación del hombre por el hombre, de la destrucción del hombre por el hombre, han sido las dos guerras mundiales que padeció la humanidad durante el siglo XX. La Gran Guerra fue la primera guerra total, es decir, una en donde no sólo se enfrentaron ejércitos en pugna, sino también se involucró a la población civil. Además, en ella, como nunca antes, fue visible la razón instrumental, la ciencia y la técnica al servicio de Ares: aviones, submarinos, tanques, armas químicas, como el gas mostaza y el gas cloro, fueron algunas de las innovaciones bélicas.

El horror de la Segunda Guerra Mundial⁷¹ sería inconcebible si no hubiera sido real, por eso ha impactado tanto en el imaginario colectivo. Mas los crímenes perpetrados por los nazis no sólo fueron irracionales, sino un verdadero ejemplo de la racionalidad instrumental, o,

⁷⁰ Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, traductores: María Tabuyo y Agustín López, Siruela, Madrid, 2011, pp. 132-133.

⁷¹ La información sobre la Segunda Guerra Mundial procede del Museo Memoria y Tolerancia, sito en la Ciudad de México, en Plaza Juárez, Centro Histórico, frente al Hemiciclo a Juárez en la Alameda Central, a un costado de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

mejor, de la irracionalidad de la racionalidad instrumental llevada al extremo al servicio de un absolutismo, de la voluntad de poder –no en el sentido nietzscheano, pues ha sido probado que el uso que hicieron los nazis de la filosofía de Nietzsche fue una manipulación malintencionada de su pensamiento; cuando Nietzsche habla del superhombre, no se refiere al hombre alemán, ario– y de la muerte, o de la sin-razón marciana, de la que se habló anteriormente, si se quiere. Los nazis utilizaron las ciencias y pseudociencias de su época, como la frenología, todavía en boga, y la incipiente genética, para determinar, supuestamente de manera positiva, las características que hacían a la raza aria superior; a las otras, inferiores, y al pueblo judío, una plaga, y para distinguir a unos de otros. Desarrollaron programas de eugenesia y eutanasia. Las rubias y regordetas mujeres alemanas fueron alentadas a tener el mayor número posible de hijos con los jóvenes semidioses que componían los ejércitos hitlerianos. Los nazis comenzaron asesinando a su propia gente: las personas con defectos físicos o enfermedades mentales fueron, primero, esterilizadas, para evitar que se reprodujeran y propagaran sus taras, debilitando a la raza superior, y después fueron sistemáticamente eliminadas: eran encerradas en habitaciones perfectamente herméticas, excepto por un tubo conectado al escape de un automóvil en funcionamiento, y morían intoxicadas por el bióxido de carbono. Un antecedente de “la solución final al problema judío”: los campos de exterminio, con sus enormes duchas comunales, a través de cuyos ductos emanaba Zyklon B, un gas compuesto del cianuro que ahogaba a cientos de personas en pocos minutos. Los campos de exterminio fueron en realidad fábricas de muerte, la línea de producción fordiana aplicada al exterminio masivo de seres humanos, millones de judíos, gitanos, homosexuales, testigos de Jehová y disidentes políticos. Y qué decir de los crueles experimentos pseudocientíficos de un Mengele, llevados a cabo sobre los prisioneros de los campos.

Y la Segunda Guerra Mundial terminó con un arma de un poder destructivo nunca antes visto, que, además, fue empleada contra población civil de Japón: la bomba atómica, un gran triunfo de la ciencia y la técnica bélicas. Cuando el Proyecto Manhattan detonó la primera bomba atómica en el desierto de Arizona, los científicos no sabían con total seguridad cuál sería el resultado, si la explosión se contendría por sí misma o la reacción en cadena continuaría hasta consumir al planeta entero. Éste es un buen ejemplo de que la ciencia y la técnica nunca son moral y éticamente neutras. El físico Robert Oppenheimer,

después de las explosiones en Hiroshima y Nagasaki, renunció al Proyecto Manhattan y, como Einstein, cuya famosa fórmula $E=mc^2$ condujo a la fisión del átomo, inició una carrera a favor de la paz y el desarme.

Después de la Segunda Guerra, las dos potencias mundiales, Estados Unidos y la URSS, se embarcaron en la Guerra Fría, una imparable carrera armamenticia donde acumularon armas que hubieran podido acabar con el planeta entero no una, sino varias veces.

Sin embargo, aunque sea el más notorio, el exterminio nazi no fue el único genocidio del siglo XX. Hubo otros, menos publicitados: el de los armenios por parte del Imperio Otomano, el de la población indígena en Guatemala, la guerra entre los Tutsis y los Hutus, y entre bosnios y serbios. Los conflictos actuales tienen como pretextos la raza y la religión. Todo parece indicar que la próxima gran conflagración será entre el Occidente cristiano y el Medio Oriente musulmán.

Y qué decir de la Guerra Civil Española, donde un gobierno elegido legítimamente de manera democrática fue depuesto violentamente en una lucha fratricida, a la que siguió un largo periodo de represión durante el franquismo. María Zambrano llama a su generación, la que padeció la guerra, la Generación del Toro, porque se sacrificó por España. Para ella, “morir por España” y “matar por España” son totalmente diferentes, y ellos eligieron lo primero. Efectivamente, muchos murieron, entre ellos, los espléndidos poetas Federico García Lorca y Miguel Hernández, amigo de nuestra filósofa; muchos otros, incluida la propia Zambrano, padecieron el exilio. De la Guerra Civil Española nos quedan algunos dramáticos testimonios: la poesía social y póstuma de Miguel Hernández y una de las mejores pinturas de la historia del arte, un icono del siglo XX: el *Guernica*, de Picasso. Conocemos la historia: el gobierno franquista permite que los nazis prueben sus bombarderos sobre la población rebelde de Guernica. Y ahí quedan, en dramáticos blancos, negros y grises, las figuras deformadas del soldado muerto, la madre que llora el cadáver de su hijo en brazos, la mujer en llamas, la que escapa con un quinqué en la mano, el toro y el caballo.

Todos estos conflictos han tenido detrás un absolutismo. Como afirma María Zambrano en *Persona y democracia*, hasta el nazismo implicaba un antropocentrismo, una idea

pretendidamente absoluta del hombre, de algunos hombres sobre el resto; otra vez la vieja idea del pueblo elegido. Todo pueblo ha creído, en algún momento de su historia, ser el elegido. Todos los participantes en estas conflagraciones han enarbolado conceptos como humanidad, libertad, justicia, democracia. Deberíamos mirar con sospecha a quienes ahora las toman por bandera.

Pues las palabras, sobre todo ciertas palabras vigentes, no dicen en realidad lo que está contenido en su significado, sino mucho más. Están cargadas de sentidos diversos, cuya explicitación depende del momento en que han sido usadas, de cómo y hasta de por quién. De ahí que ciertas palabras queden inservibles después del uso inmoderado que de ellas se ha hecho, o desacreditadas cuando se las emplea para enmascarar fines inconfesables, o vacías, huecas o gastadas y sin valor como moneda fuera de curso y sin belleza.

Y se ha de reconocer que la palabra “pueblo”, como la de “individuo”, como la de “democracia”, y aun la de “libertad” –sin contar otras–, están amenazadas de que les suceda algo de eso.⁷²

Es por eso que María Zambrano modifica el concepto de democracia. Ya no es más el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo, sino “la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona”⁷³. Qué es, para Zambrano, ser persona, se analizará en el apartado siguiente.

Pero, antes de terminar con éste, una última palabra: para nuestra filósofa es fundamental la idea de utopía, que, en la introducción a *Filosofía y poesía*, define, poéticamente, como “la belleza irrenunciable”. La utopía lanza al hombre, que siempre es proyecto, que siempre está por nacer, al futuro, es la esperanza. Sin embargo, es fácil que la utopía, si se absolutiza, se convierta en distopía. De ello nos da claras muestras la literatura: La obra maestra del gótico romántico y la primera novela de ciencia ficción, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, de Mary Shelley, es un buen retrato de la modernidad, y por ello ha tenido tanto impacto en la cultura popular. El doctor Frankenstein, al pretender derrotar a la muerte, crea, da la vida a un monstruo, y después se horroriza ante su obra. El monstruo sólo espera ser reconocido por su creador, por su padre, y por el resto de los hombres; al no serlo, emprende una carrera de destrucción que termina con la aniquilación del creador y de su creación; todo ello envuelto en otra historia, la de un explorador cuyo deseo

⁷² Zambrano, María, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004, p. 111.

⁷³ *Ibíd.*, p. 169.

megalomaniaco es ser el primero en arribar al polo. ¿No es esto, precisamente, todo de lo que hablamos anteriormente? Podríamos agregar, también, *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, y *1984*, de George Orwell.

2.2. La ignorancia de sí: la masa

Varias voces afirman que la filosofía contemporánea está en crisis, y lo está, principalmente, en dos campos: el epistemológico y el antropológico, la idea y el lugar del hombre. De lo primero, ya se habló más arriba. Y algo se adelantó sobre lo segundo. Ahora, se tratará con mayor profundidad, aunque sin agotar las propuestas antropológicas, sociales y políticas, muy complejas, de María Zambrano. Pero, antes de ello, es necesario mencionar que para nuestra pensadora, la crisis no es sólo negativa, en la que algo muere irremediamente, ya sea una creencia, una idea, un modo de vida o un grupo social, y se pierde el camino, el horizonte, y, en consecuencia, los sucesos “se nos arrojan encima”. La crisis es también un despertar, que genera, en primer lugar, perplejidad, y la perplejidad, como ya se dijo, es el principio de la duda, la posibilidad misma del pensamiento. “Los dos juntos: muerte y amanecer entremezclados son una crisis.”⁷⁴ La crisis es, sobre todo, posibilidad, de la total debacle o de renacimiento.

En cuanto a la crisis antropológica, está muy relacionada con la epistemológica. Como se vio antes, ya la filosofía griega definió al hombre como ser racional y a la razón como la más alta de sus facultades; dicha tradición culminó con los pensamientos cartesiano y kantiano, con las consecuencias mencionadas. Así fue durante la Modernidad. Pero, a finales del siglo XIX y principios del XX, los Filósofos de la Sospecha, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, minaron los cimientos de la racionalidad y del libre albedrío, sobre los que descansaba la idea del ser humano. El primero dibujó al hombre como un ser alienado por las condiciones y relaciones de producción material en las que participaba. El segundo, como un nuevo profeta, anunció la muerte de Dios y afirmó que el hombre era solamente el paso entre el gusano y el superhombre, guiado por la voluntad de

⁷⁴ *Ibíd.*, p 40.

poder, además de que criticó fuertemente al cristianismo y a toda la tradición del pensamiento occidental. El tercero mostró que la mayor parte de la vida psíquica es inconsciente, instintiva, guiada por pulsiones de libido y destrucción, y se debate entre el Ello obediente al Principio del Placer y el Superyó que lo reprime. Antes de la razón, hay deseo, y aun antes, existencia.

Hablemos ahora de las ciencias humanas o ciencias del espíritu. Es el XIX el siglo donde hacen su aparición, y tienen como objeto de estudio al hombre, su ser y su hacer, cada una desde su particular punto de vista: la antropología, la sociología, la psicología, etc. Es sabido que la eclosión de estas ciencias tuvo lugar precisamente en ese momento histórico porque el hombre se constituyó como un problema, en la doble acepción del término: primero, es tematizado, se convierte en objeto de interés científico; segundo, esto ocurre porque su existencia se vuelve problemática en el sentido más inmediato: difícil.

Las ciencias humanas, como las naturales, tampoco son moral y éticamente neutras. Nacieron como y son, en gran medida, herramientas de control. La obra de Michel Foucault da buena cuenta de ello, en libros como *Historia de la locura en la época clásica*, *Vigilar y castigar*, etc., en sus investigaciones sobre la anormalidad, lo que sale de la norma y, finalmente, en su concepto de biopoder, del poder aplicado a la vida. Foucault concibe toda relación humana como una lucha entre el poder y la resistencia a dicho poder.

Así, llegamos a un punto en que el conocimiento sobre el hombre es mayor que en cualquier otro momento, pero es fragmentado. Como afirma Zambrano, la razón no ha podido lanzar luz sobre el ser del hombre, del hombre concreto, en su complejidad. Nos ignoramos, vivimos alienados.

Para Zambrano, haciendo eco de Sócrates, la vida que no es vivida a la luz de la razón, en el sentido amplio que le da nuestra filósofa, no es una vida vivida; la vida que no es reflexionada, convirtiendo la vivencia en experiencia, no es digna de ser llamada vida verdadera ¿Cuántas lo son realmente? No las de las grandes masas.

María Zambrano opone el concepto de masa al de individuo, al de minoría y aun al de pueblo. Enuncia nuestra filósofa:

Caracteriza Ortega al hombre masa como aquel que sólo se reconoce con derechos, ávido de usar y de gozar las cosas que no sólo sabe crear sino que no conoce. El hombre pues, que vive de los resultados de los productos, cuyo proceso de creación le es desconocido y lo que es más grave, indiferente. La minoría, en cambio, se caracteriza por el afán de perfección, por una especie de goce en exigirse a sí mismo, por una tensión vital constante.⁷⁵

¿No es éste un buen retrato de nuestras mayorías consumistas de todo tipo de productos y servicios, por más superfluos, por más innecesarios que sean, e indolentes; de nuestras mayorías que sólo “estiran la mano”, según la expresión mexicana, y esperan que un Estado paternalista, populista, les dé todo sin esfuerzo alguno?, pero esto lo trataremos con mayor profundidad un poco más adelante, cuando hablemos de la demagogia. Adultos cronológicamente, reducidos a la condición de infantes, dependientes de otros, incapaces de hacerse cargo de sí mismos, de tomar decisiones autónomas, de responsabilizarse de sus acciones.

En cambio, para Zambrano, el pueblo es el hombre sin más.

El sujeto sobre el cual se apoya toda estructura y sobre el que se da todo cambio; la materia de toda forma social y política; el caudal de vida humana disponible para toda empresa; la sustancia, en suma.

Y como todo sujeto, un desconocido. Y como la sustancia: inagotable, prolífica, desbordante de toda forma, plena de promesas.⁷⁶

En una rica descripción, que aquí resumiremos, Zambrano opone el lenguaje del pueblo al de la masa. El primero es cierto, busca enunciar una verdad, más que expresivo, es objetivo; es rico en sentencias que atesoran la sabiduría de siglos; es parco en los adjetivos y justo en los verbos; utiliza siempre el tono apropiado y hace un uso extensivo del silencio, después de callar, deja caer una frase, una palabra certera como un proyectil. En cambio:

El lenguaje de la masa es todo lo contrario. Plagado de adjetivos de un repertorio muy escaso; de adjetivos que se vuelcan a granel, siempre los mismos sobre personas o acontecimientos. Pleno de interjecciones, pobre, con un verbo esquematizado. Y en él se pasa de la declaración contundente y pomposa que provoca la respuesta y al par no la permite, pues es un lenguaje por esencia agresivo, desafiante, dogmático. Las frases no tienen sino a duras penas un sentido y hacen el vacío,

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 184.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 173.

desconocen las situaciones, las circunstancias y antes que nada, al interlocutor. Se diría que van dirigidas a un muro contra el cual rebotan como piedras. El anonimato en que se retira el que habla según el lenguaje popular-tradicional, se vierte aquí sobre el que escucha; se le “ningunea”, según la feliz expresión del pueblo mexicano.⁷⁷

El lenguaje del pueblo es ya poesía, los dichos, los refranes, las sentencias, las máximas, las canciones populares, como el canto cardenche, las coplas, los sones y aun los boleros de antaño son, sin duda, poéticos, tanto en forma como en contenido. ¡Qué pobres suenan a su lado la mayoría de las canciones actuales, con sus ritmos monótonos y sus letras sin sentido! ¡Qué lejos está de la poesía el lenguaje de las masas! Es, en palabras de Heidegger, la caída, el reino de “uno”, de la publicidad, del “se dice”. Basta atender a la mayoría de los medios de comunicación masiva, a los productos del espectáculo y a casi cualquier conversación cotidiana para darse cuenta de ello. Si el lenguaje es “la casa del ser”, el empobrecimiento del lenguaje es empobrecimiento del ser; ciertamente, lo es del pensamiento. Según Zambrano, el lenguaje de la masa es un pobre simulacro, pero no del lenguaje del pueblo, pues ello produciría un balbuceo incoherente, sino

el lenguaje de la masa es esquematización del lenguaje racionalista del hombre culto moderno. Entonces, ¿no sería la masa más que el producto degradado –como un alcohol de menor graduación– del pueblo, el producto igualmente caricaturesco de la clase culta, de la minoría caída de su poder, privada de su virtud de perfección? Producto de la demagogia, la demagogia misma cristalizada.⁷⁸

La demagogia, para Zambrano,

es la adulación al pueblo. Y como toda adulación, invita a quien va dirigida a detenerse allí donde se encuentra; a fijarse en la situación en la que ya está, en la situación del pasado. Porque toda transformación requiere esfuerzo. La adulación, al dar por definitiva la situación actual, inyecta en el ánimo de quien se trate –un pueblo o un alguien determinado– que es innecesario realizar esfuerzo alguno. Se trata únicamente de obtener satisfacciones. Y en el caso del pueblo, de presentar una deuda secular al cobro.⁷⁹

Para nuestra pensadora, es necesario realizar un análisis fenomenológico del tiempo, de la temporalidad, que ella misma emprende en *Los sueños y el tiempo* y, en cierta medida, en *El sueño creador*; lo que podemos adelantar es que, ciertamente, el tiempo se opone al

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 188.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 189.

⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 181-182.

hombre, pero también es el medio en el que se mueve, el único donde puede darse la libertad humana. En perpetuo debate entre la necesidad que lo apremia día a día, a la que da respuesta la cultura, y la esperanza que lo guía como un astro, el hombre, puesta la vista en la utopía del futuro, actualiza el pasado y vive el presente. La naturaleza humana es la de un ser histórico, poseedor de una conciencia histórica. La masa carece de ella, presa de la demagogia, vive en un tiempo detenido, sin pasado y sin futuro, un absolutismo más. Y el demagogo, como todo adulator, desprecia al pueblo, desprecia a la masa, a la que sólo pretende dominar a través de la adulación. Y la masa cae en la trampa, admite la dominación, es más, diríamos que la quiere, que la hace suya, e imita, como se dijo más arriba, caricaturescamente a su dominador, a quien admira y, a la vez, odia, a quien ensalza y, a un tiempo, le gustaría ver por los suelos.

Pero el demagogo tampoco es persona. Es, más bien, personaje, representación. María Zambrano, no olvida, en sus análisis, que, etimológicamente, persona significa “máscara”. Ciertamente, la persona juega diversos papeles en la vida diaria; pero es más que un personaje, que una actuación vacía, detrás de la cual no hay nada, pues en el fondo de la persona hay un “yo” cierto, verdadero, desarrollado, pleno. La persona requiere límites y soledad, para generar intimidad. No es el mero individuo, en tanto éste se opone a la sociedad, a la colectividad, mientras la persona es hacedora de la historia, es sujeto y protagonista de lo social. La persona es la única que puede ser imputada moral y éticamente. “Para ser persona hay que querer serlo, si no se es solamente en potencia, en posibilidad. Y al querer serlo se descubre que es necesario un continuo ejercicio, un entrenamiento.”⁸⁰ Nunca se acaba de ser persona, es un trabajo constante. La persona nunca se conoce del todo, está siempre en proceso de conocerse, a diferencia de la masa, que se ignora por completo, sin importarle. Mas, como afirma bellamente nuestra pensadora: “Más importante que ganarse el pan es ganarse el ser”.

En conclusión, ni el racionalismo ni sus simulacros pueden lanzar luz sobre el ser del hombre. Es necesario buscar otros caminos. El que propone Zambrano, es el sendero de la razón poética.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 192.

2.3. El retorno de lo sagrado y su última manifestación: la nada

En el primer capítulo de este trabajo, se dibujo a lo sagrado como el fundamento último de toda realidad, como un amplio y complejo espectro que va de las fuerzas ciegas e incontrolables de la naturaleza que rigen los ciclos infinitos de nacimiento y muerte, y que el hombre encuentra en sí mismo como pulsiones, llamadas Eros y Tánatos, hasta las energías más trascendentales, a las que podemos llamar divinidad. Se dijo también que lo propio de lo sagrado es ocultarse, velarse. El ser humano no puede comerciar con lo sagrado, ha de darle un rostro, una forma, para poder dialogar con él ha de transformarlo en divino. Esta tarea, la realizó primero la poesía, el arte, a través de las narraciones y representaciones sagradas, del mito, de la tragedia, donde, como se dijo, el hombre reconocía su ser y lo aceptaba, lo quería, lo hacía suyo, pero también se purificaba y se transcendía, de la estatuaría, de la construcción de templos donde uno dialogaba con la divinidad, y hallaba orden, forma y medida, armonía. Tal parece que el arte, o lo que desde la Modernidad denominamos como arte, nació ligado a la religión, al culto; luego siguieron caminos separados, pero ambos guardianes, a su manera, de lo sagrado. Sin embargo, posteriormente el arte se acartonó, academizado, y luego se banalizó, se convirtió en mera mercancía, en puro objeto de compra-venta, y la religión, institucionalizada, rigidizada en el poder y criticada por el racionalismo, dio un paso atrás.

Lo que Platón pasa por alto, al expulsar a los poetas trágicos de su República, es precisamente esta tarea del trato con lo sagrado, esta labor de la piedad que realiza la poesía trágica. Es cierto que la tragedia representa las pasiones más bajas del ser humano, pero no como un modelo para ser imitado, muy al contrario, como una advertencia y algo más. Como ya se dijo, en la *anagnórisis*, el héroe trágico adquiere un conocimiento, aunque tal vez sería mejor decir un saber sobre sí mismo, que hace suyo de la manera más profunda posible, y que los asistentes a la representación de la tragedia comparten, al reflejarse, como en un espejo, en el héroe. Además, como bien lo expone Aristóteles en su *Poética*, a través del horror y la piedad que produce en la audiencia la contemplación de la tragedia, se produce la catarsis, es decir, una purificación ritual de las pasiones en juego. En términos psicoanalíticos, diríamos que se lleva a cabo cierta elaboración, si es válido el uso de esta

palabra, puesto que se realiza de manera indirecta, y una sublimación de las pulsiones en juego. Pero no sólo eso, recordemos que las tragedias se representaban en ocasión de los cultos dionisiacos, de las bacanales, que implicaban un extremo estado de ebriedad entre sus participantes, y que terminaban en orgías de carne y sangre, es decir, en el libre cauce de las pulsiones en juego, pero siempre en un contexto ritual, es decir, controlado. Para Freud, las pulsiones se oponen a la cultura, a la civilización, y deben ser reprimidas y/o sublimadas. Mas, como bien lo enuncia Marcuse⁸¹, siguiendo al mismo Freud, demasiada represión y demasiada sublimación también resultan patológicas, pues los contenidos pulsionales reprimidos y/o sublimados pueden tomar revancha de forma violenta. Es por ello que la religión y el Estado, en todo lugar y en todo tiempo, permiten, en ocasiones especiales, el libre juego de las pulsiones, por ejemplo, en el carnaval cristiano, resabio de antiquísimas festividades paganas, y, en general, en todos aquellos momentos en que el orden social se rompe o se invierte, siempre en el contexto de una celebración, en otras palabras, en una situación ritual, dentro de ciertos límites, controlada de alguna manera.

George Steiner, en unas conferencias radiofónicas realizadas para la CBC en 1974 y luego recogidas en un pequeño libro titulado *Nostalgia del absoluto*⁸², habla de la gradual retirada del cristianismo en Occidente y cómo algunas propuestas, desde diferentes campos de la ciencia y el pensamiento, han tratado de llenar el vacío dejado por la religión. Menciona el marxismo, la antropología estructuralista de Lévi-Strauss y la teoría freudiana. Las tres coinciden en ofrecer una idea que se pretende total del hombre y una promesa de redención. Además hay un sinnúmero de pseudociencias y pseudocultos que mezclan resabios de varias religiones y corrientes místicas con tecnología, extraterrestres, teorías de conspiración, etc. Ni las serias propuestas que menciona Steiner, ni los vanos simulacros a los que también alude, pueden saciar el hambre del hombre, el vacío que dejó en él la retirada de la religión, sobre todo en relación con lo sagrado. La ciencia, el nuevo ídolo, tampoco ha logrado, como hemos visto, satisfacernos, simplemente no puede hacerlo, pues, como ya se dijo, está imposibilitada para darnos un conocimiento holístico sobre nosotros

⁸¹ Marcuse, Herbert, *Eros y civilización, Una investigación filosófica acerca de Freud*, traductor: Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 1981, p. 79 y ss.

⁸² Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, traductores: María Tabuyo y Agustín López, Siruela, Madrid, 2011.

misimos, en toda nuestra complejidad y contradicciones. Y, como todo ídolo, según ya se vio también, exige sacrificios de sangre.

El arte podría venir en nuestra ayuda, pero sólo si ella y sus espectadores cumplen ciertas condiciones: en primer lugar, por parte de la primera, que el arte sea arte en el pleno sentido de la palabra; en segundo lugar, por parte de los segundos, que no sean espectadores pasivos, para que puedan realmente vivir una experiencia estética y, en ella, un encuentro con lo sagrado, y, en diálogo con la primera, construyan sentidos. Pero por ahora no se abundará más en ello, pues la cuestión se tratará ampliamente en el siguiente capítulo. Basten, en este momento, estas breves palabras.

Lo sagrado en el hombre, sin esa sublimación que es su transformación en lo divino, es condenado a los ínfimos del ser, que, también en el primer capítulo, relacionamos con el inconsciente freudiano. Sabemos, como se dijo más arriba, que, según la teoría psicoanalítica, los contenidos psíquicos a los que no se les presta atención no desaparecen sin más, muy al contrario, pueden tomar revancha, manifestándose de manera patológica. ¿No nos enfrentamos, como individuos y como sociedad, a un retorno patológico de lo sagrado, que se revela y se rebela de múltiples maneras? En primer lugar, en un Eros enfermizo, en el hedonismo, en toda búsqueda del placer por el placer mismo, sin trascendencia, en una sexualidad desenfrenada, libertina y mercantilizada; en segundo lugar, en un Tánatos que se desata en la violencia que padecemos cotidianamente, en la carrera hacia la destrucción a la que al parecer estamos arrojados, y, finalmente, en el nihilismo, en el vacío, en todo vacío, en toda ausencia de sentido que conduce a la evasión, a cualquier forma de evasión, ya sea en el consumismo, en el alcohol, en las drogas; que nos lleva a la depresión, el gran mal de nuestros tiempos, y, en último término, al suicidio, a darnos muerte por propia mano.

Se dirán ahora unas breves palabras sobre un fenómeno contemporáneo que ciertamente puede parecer banal, pero que llama poderosamente nuestra atención y que bien puede servir para ejemplificar lo que se ha venido diciendo. Se trata del fenómeno *selfie*, es decir, de los autorretratos que, especialmente los jóvenes, realizan con sus dispositivos digitales y publican en las redes sociales. Hay quienes lo hacen de una manera que bien podríamos calificar como compulsiva, en todo lugar, en todo momento. Se trata, en verdad, de la

desaparición de la vida privada –¿de un espacio de sacralidad?–, pues lo privado se convierte en público. Pero, ¿no hay algo más? ¿Cómo podemos interpretar también este fenómeno? Pues, como un síntoma de narcisismo, ya que quienes lo realizan necesitan constantemente de ver y publicar su imagen, de que ésta sea vista por otros y que sea aprobada. No hay aquí personas, en el sentido en el que las define Zambrano, sino únicamente máscaras detrás de las cuales no hay un yo formado, fuerte y pleno. Para Roland Barthes y otros pensadores, como Susan Sontag⁸³, la naturaleza o esencia de la fotografía es la muerte, pues toda fotografía es un cadáver, la huella de algo que durante un instante estuvo frente al objetivo de la cámara, pero que ya no es. Sin embargo, la fotografía puede ser una ayuda para la memoria. No así en las redes sociales, donde se suceden y desaparecen en la inmediatez de una línea de tiempo. Y donde no hay, gravísimamente, una relación con el otro y un reconocimiento de la otredad. Para Levinas, en el rostro del otro vemos la huella de Dios y ésta nos manda “no matarás”, pero ello sólo en el trato cara a cara. Ni una fotografía digital, ni una analógica, ni siquiera un espejo pueden devolvernos nuestra verdadera imagen, sino sólo las pupilas de otro ser humano en las que nos vemos reflejados.

Aún hay algo más. Para Freud, a pesar de la vindicación de la figura de Narciso que lleva a cabo Marcuse⁸⁴, el narcisismo, antes que erótico, es tanático, y sólo se resuelve en muerte. Ello ya desde el mito, pues Narciso se ahoga al tratar de abrazar su imagen reflejada en el agua. ¿Será que detrás del fenómeno *selfie* se oculta Tánatos?

Por su parte, el psicoanalista Darian Leader⁸⁵ identifica esta pseudo-socialización compulsiva a través de las redes sociales con los estados maníacos del trastorno bipolar de la personalidad.

Dejemos hasta aquí este ejemplo, que ya se alargo demasiado, y sigamos con el curso de nuestra reflexión. Según vimos anteriormente, para María Zambrano, la crisis del ser humano occidental desde la Modernidad halla sus orígenes en dos fuentes: por una parte, en

⁸³ Barthes, Roland, *La cámara lúcida*, traductor: Joaquim Sala-Sanahuja, Paidós, Barcelona, 2009, y Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*, traductor: Carlos Gardini, Alfaguara, México, 2006.

⁸⁴ Marcuse, Herbert, *Eros y civilización, Una investigación filosófica acerca de Freud*, traductor: Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 1981, p. 143 y ss.

⁸⁵ Leader, Darian, *Estrictamente bipolar*, traductores: María Tabuyo y Agustín López Tobajas, Sexto Piso, Madrid-México, 2015, pp. 29-30.

el culto al Dios judeo-cristiano y, por la otra, en el racionalismo, y ambos se implican estrechamente. Retomemos lo dicho por nuestra autora.

Según Zambrano, el hombre occidental ha adorado al Dios judeo-cristiano en lo que éste más tiene de violento. Y no se refiere, en primer lugar, al Dios de la ira y los ejércitos del Viejo Testamento, sino a que Dios, en el Génesis, creó al mundo de la nada. Ahora bien, el hombre, hecho a su imagen y semejanza, en un acto de la mayor soberbia, ha tratado de imitar, e incluso de suplantar, a Dios como creador. ¿Cuáles han sido las consecuencias? Para empezar a meditar sobre ellas, traeremos a cuento una de las versiones de la leyenda del Gólem, citada por Gershom Scholem:

“El profeta Jeremías se ocupaba él solo en la investigación del libro *Yeširá*. Entonces se alzó una voz celestial que dijo: Búscate un compañero. Se dirigió a su hijo Sira, y se dedicaron al estudio del libro a lo largo de tres años. A continuación se pusieron a la tarea de combinar los alfabetos según los principios cabalísticos de la combinación, abreviación y formación de palabras, y consiguieron crear un hombre sobre cuya frente estaba escrito *YHVH Elohim Emet* [Dios es verdad]. Pero en la mano del hombre recién creado había un cuchillo, con el que borró el *álef* de *emet*; de este modo quedó solamente: *met*. Entonces Jeremías rasgó sus vestiduras [a causa de la blasfemia implícita en tal inscripción: ¡El Señor Dios está muerto!] y dijo: ¿Por qué has borrado el signo *álef* de la palabra *emet*? Respondió aquél: Te voy a contar una parábola. Había un arquitecto que construía muchas casas, ciudades y plazas, pero nadie podía emular su arte y competir con su saber y destreza, hasta que dos personas le convencieron. Entonces les enseñó el secreto de su arte y ellos aprendieron la técnica adecuada a todo. Cuando estuvieron en posesión de su secreto y adquirieron su habilidad, empezaron a molestarle con palabras, hasta que se separaron de él y se hicieron también arquitectos como él, con la salvedad de que por aquello que él exigía un tálero, pedían ellos sesenta piastras. Cuando la gente se dio cuenta de esto, dejó de honrar al artista y se dirigió a ellos y les honraron, y cuando necesitaban un edificio, les hacían el encargo. De la misma manera Dios os ha creado a vosotros según su imagen, a su estilo y forma. Pero ahora que vosotros habéis creado al igual que Él un hombre, se dirá: No hay más Dios en la tierra que estos dos. A lo cual dijo Jeremías: ¿Qué solución hay, por tanto? Contestó aquél: Escribid los alfabetos de atrás adelante en la tierra que habéis esparcido con todo vuestro esfuerzo concentrado. Pero no meditéis sobre ellos en dirección constructiva, sino, antes bien, al revés. Lo hicieron de esta manera, y aquel hombre se convirtió ante sus ojos en polvo y ceniza. Entonces dijo Jeremías: En verdad, estas cosas debieran ser solamente

estudiadas para conocer la fuerza y la omnipotencia del creador de este mundo, pero no para ejecutarlas realmente.”⁸⁶

Claramente podemos encontrar relaciones de intertextualidad entre la leyenda del Gólem y *Frankenstein o el moderno Prometeo*, que, anteriormente, calificamos como novela paradigmática de la Modernidad.

La moraleja que podemos entresacar de esta curiosa historia es muy clara: cuando el hombre, en el ensoberbecimiento de la razón, trata de imitar a su Dios en lo que éste más tiene de violento, según nuestra autora, es decir, en su potencia creadora, lo mata, pero ello no implica que se libré de una vez por todas de la divinidad o de lo sagrado. Por ello es que, para Zambrano, la famosa sentencia de Nietzsche, “Dios ha muerto”, es el grito trágico del hombre contemporáneo. “Lo que el hombre tiene derecho a esperar si no hay dioses o si no se ocupan de él para nada: el vacío, el no ser.”⁸⁷ Y: “La ausencia, el vacío de Dios podemos sentirlo bajo dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual del ateísmo, y la angustia, la anonadadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto”⁸⁸. Para Zambrano, la nada es la última manifestación de lo divino. Pero antes de hablar de la nada, profundicemos un poco más en la muerte de Dios.

Según nuestra filósofa, para matar a Dios “es preciso creer en Él y aún más, amarlo”⁸⁹. Es el Dios del amor quien muere, pero él ya ha muerto, en manos humanas, en la persona de Cristo. Zambrano explica que el hombre ha matado a Dios por necesidad, para volver a un estado –nunca históricamente existente–, anterior a toda revelación, o para, como ya se dijo, suplantar a la divinidad, pero también, hundirse en ella, perderse, lograr la comunión que sólo se alcanza en la muerte. “La necesidad que exige matar a lo que se ama, y aún más, lo que se adora, es un afán de poderío con el afán de absorber lo que oculta dentro. Se quiere heredar lo que se adora, liberándose al par de ello.”⁹⁰

La razón ha podido funcionar con cristalina transparencia cuando se ha ejercido sobre el territorio acotado de lo razonable. Y entonces queda afuera la vida con sus delirios, sus pesadillas imborrables

⁸⁶ Scholem, Gershom, *La cábala y su simbolismo*, traductor: José Antonio Pardo, Siglo XXI, México, 2009, pp. 196-197.

⁸⁷ Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 2007, p. 141.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 135.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 145.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 144.

y su sombra; y todo ello es resistencia invencible a la razón. Y es que –abstracción hecha de toda verdad revelada– el hombre necesita proyectar en lo divino, en una acción absoluta, el fondo oculto de sus acciones más secretas, y así descifrar su laberinto.⁹¹

Es lo que hemos dicho más arriba en repetidas ocasiones. El hombre tiene que proyectar en lo divino lo que en su interior hay de sagrado, sus pulsiones, las fuerzas ciegas que rigen su vida anímica, para poder tratar con ellas. Cuando no es así, lo sagrado en el hombre, que no puede ser anulado, se manifiesta de manera patológica, negativa. Jugando con el famoso título de uno de los *Caprichos* de Goya, no es que el sueño de la razón engendre monstruos, sino que la ceguera de la razón, el deslumbramiento del hombre en la luz de la razón misma, condena a la oscuridad, a los ínferos, a los monstruos que desde siempre y para siempre han habitado en sus entrañas, y que se toman sus revanchas. “Cuando se abisma el ser, la realidad luminosa y una, no caemos en la nada, sino en el laberinto infernal de nuestras entrañas de las que no podemos desprendernos”, y “si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno nuestra vida indestructible”⁹².

Ahora bien, para Zambrano, así como la luz puede cegar y el amor llevar al crimen, la nada también presenta múltiples rostros. En primer lugar, nuestra autora expone “el no-ser dotado de actividad, no podía, ni aun en Platón, ser abordado por la inteligencia”⁹³. Pero, “no le está permitida la elusión del infierno a quien pretende explorar la vida humana”⁹⁴. Como algunos dioses, como los héroes míticos, como el mismo Cristo después de la Pasión y antes de la Resurrección, según algunas fuentes, todo hombre debe descender a los infiernos, a los ínferos en sí mismo, para salir de ellos renacido, un hombre nuevo. Aún la filosofía se ha visto obligada a pensar la nada, como en Heidegger y en Sartre, según veremos más adelante.

“La nada como tal apareció, no en la filosofía sino en la religión, como último fondo de donde saliera la realidad toda por un acto creador”⁹⁵. Para los místicos, la nada tiene dos aspectos: uno negativo y otro positivo. San Juan de la Cruz y el autor anónimo de *La nube del no saber* la ven como el último obstáculo a vencer, la noche oscura del alma, la nube

⁹¹ *Ibíd.*, pp. 143-144.

⁹² *Ibíd.*, 149.

⁹³ *Ibíd.*, p. 169.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 170.

⁹⁵ *Ídem.*

que se opone entre ellos y su Dios amado con quien desean reunirse. En cambio, para Miguel de Molinos, el fundador del quietismo, “la resistencia al ser del propio hombre es la nada, y la nada es Dios, lleva a Él; dejarse caer, hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino. El demonio no asecha ya por la nada, sino por el ser; el ser es la tentación”⁹⁶. Tanto para Marguerite Porete como para Simone Weil, el hombre tiene que dejar de ser para que Dios sea, y, cuando se tiene a Dios, ya no se precisa de nada. “Abandonarse a la nada es la salida del infierno de la temporalidad; el perderse en la noche de los tiempos, dejando la historia, la conciencia y la responsabilidad aparejadas a toda pretensión de ser. El retorno, eterno por definitivo.”⁹⁷

Ahora bien, María Zambrano ve otro aspecto positivo, aunque demoniaco, por lo que se ha dicho más arriba, en la nada como capacidad de creación. “Cuando más brote cercana a la nada, más auténticamente creación será la obra humana”⁹⁸ y, más adelante, “la nada hace nacer”⁹⁹, por ejemplo, la obra de arte, que brota del vacío, de la necesidad, de una falta en la vida del hombre y en el mundo humano. La obra de arte, nacida de la nada, ya es algo.

Sin embargo, también puede ser nada, cuando “no arrastra consigo la nada de donde toda creación ha de salir –ese silencio del alma que precede a toda obra– sino esa inanidad de su suerte; el haber nacido sin necesidad, el no ir dirigida a nadie; el no ser, ni poder ser ofrecida”. Pero, entonces, ¿podemos hablar todavía de obra de arte? No, sino de un mero producto más entre “los productos de la activa época que pasamos, tan entregada a la más vertiginosa actividad, [que] llevan el signo de no poder ser por nadie consumidos, como frutos de inanición. Esa inanición, ese hambre que azota nuestro mundo, productor como nunca de cosas, de obras de arte, de alimentos”. Y la palabra que pasa “sin haberse hecho carne, alimento del alma”¹⁰⁰.

Para Heidegger, la nada es apertura de ser; para Sartre, capacidad de rebeldía y de autenticidad; y, aun para Zambrano, en este infierno del hombre que hemos bosquejado en las líneas anteriores, hay una esperanza,

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 172.

⁹⁷ *Ídem.*

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 173.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 174.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p.176.

Porque la nada no puede hacerse en la vida humana, ni en la conciencia, ni en el alma y menos aún en las entrañas, donde el gemido subsiste eterno, *e pur si muove*, frente a todo decreto de la conciencia. La nada es la sombra de la conciencia enteramente desasida de cosa alguna y de aquello que la sostiene, su trasfondo. El pretender vivir: sólo desde la conciencia ha hecho aparecer su vacío, cuando se desprende y al par se cierra. Pues el vivir según la conciencia aniquila la vida, los motivos reales, las cosas tal y como son vividas. La conciencia ha ido diciendo al hombre “inconscientemente”: “No, no es nada”. Y todo, cualquier contenido de una fe, aun inmediata, se ha ido reduciendo a nada.¹⁰¹

Tal vez, el término más apropiado en el párrafo arriba citado no sea conciencia, sino razón, en el sentido de razón discursiva o razón instrumental, para mantener la coherencia del discurso que hemos venido desarrollando, pues, para Zambrano, como para Sócrates, la vida que no es vivida a la luz de la conciencia no es digna de ser vivida ni de llamarse vida. Pero, a diferencia de la razón instrumental, no es una conciencia que se oponga ni que se imponga a las cosas, sino, como veremos al dibujar a la razón poética, una de las mayores contribuciones de Zambrano al pensamiento, la razón poética es, a la vez que creadora, pasiva, se da sin violencia, padece, y “las cosas que no son nada, son algo cuando se las padece. Hasta el vacío, hasta la ausencia cobra carácter positivo y se asemeja a la presencia hasta convertirse en su promesa”¹⁰².

Más adelante también, cuando tratemos de la razón poética, veremos la crítica que hace Zambrano a la supuesta libertad absoluta del hombre, crítica que se presenta ya, desde otro punto de vista, en sus escritos políticos, *Persona y democracia* y, sobre todo, *Horizonte del liberalismo*; baste decir aquí que “la nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta” y

quien pretende ser absolutamente acaba sintiéndose nada dentro de una resistencia sin fronteras. Es lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, incoercible. Y, como todo lo que resiste al hombre, parece esconder una promesa. Fascinación de la serpiente que no dice aquellas palabras ni ninguna otra sino que insinúa lo que está más allá de todo decir, de toda palabra, que tal es el secreto de la fascinación; insinuar lo que no podría ser dicho, produciendo así un lleno que paraliza el ánimo. El “lleno” que la nada produce en quien se detiene frente a ella. Lleno que no puede concretarse, articularse, que no permite que haya

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 177.

¹⁰² *Ídem.*

poros, vacíos, merced a los cuales la realidad –el ser– se articula. El vacío, la negación que colabora con el ser y le sirve.¹⁰³

Así, concluimos que, para nuestra filósofa, fuertemente influida por el misticismo español, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Miguel de Molinos, pero también por la mística judía y árabe, la nada es también “lo sagrado ‘puro’ sin indicio alguno de que permitirá ser develado”.

Lo sagrado “puro”, la absoluta mudez que corresponde a la ignorancia y al olvido de la condición humana; ser libre, activo, mas padeciendo. El proyecto de ser, de vivir en acto puro, ha despertado a la nada. Para esta vida no habría “cosas”; cosas, circunstancias, receptáculos de la resistencia que el vivir humano encuentra y necesita. La nada es esa resistencia despertada, liberada de sus receptáculos, totalizada.

Pues este proyecto de vivir a la manera del “acto puro” –vida resuelta en actualidad– ofrece cumplimiento al ansia de deificación; mas sostenido y mantenido como proyecto, cuando el anhelo se ha convertido en proyecto, viene a caer en mimetismo de la vida divina. El mimetismo, hijo de la fascinación; la vida mimética está fascinada, se ha cerrado a la libertad.

Cerrado a la libertad, el hombre sujeto a ser libre, encuentra que todas las cosas son nada. Mas, la primera, originaria “apertura” de la vida humana a las cosas que la rodean, a las circunstancias, es padecerlas. Las cosas que no son nada son algo cuando se las padece.¹⁰⁴

Sirva la larga cita anterior para concluir, con Zambrano, que el hombre se asemeja a Dios no cuando trata de emular su potencia creadora, la violencia del Dios veterotestamentario, guiado por su razón ensoberbecida y pretendiendo una libertad sin límites, sino cuando es libre, fatalmente libre, sometándose, padeciendo, como Cristo, el Dios del amor.

¹⁰³ *Ibíd.*, pp. 179-180.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 180.

3. Ética y poesía

En este capítulo, central en nuestra investigación, se tratarán las relaciones entre la ética y la poesía, guiados por nuestra tesis rectora: La razón poética es una hermenéutica para la auto-comprensión de la persona y la comprensión del mundo que la rodea; rescata los elementos irracionales que la razón racionalista ha dejado en la sombra y conduce a la persona a un encuentro con lo sagrado en sí misma y con lo sagrado exterior, que vuelve a ser divino; este encuentro con lo sagrado puede darse especialmente en la contemplación de la obra de arte, pero no sólo en ella, sino también en cualquier experiencia estética de la existencia. La razón poética regala al hombre una experiencia de lo sagrado divinizado, vivificante y transformadora, y es en esta transformación donde precisamente reside su carácter ético.

3.1. Hacia la razón poética

La razón racionalista o razón discursiva trabaja mediante definiciones y conceptos, determinando los rasgos que caracterizan a sus objetos y que los separan del resto del mundo, es decir, realiza una escisión, un corte. Más arriba ya se caracterizó a esta labor y a la relación sujeto-objeto como de suyo violenta, pues es el sujeto quien divide e impone formas que no son propias al continuo de la realidad, que es por naturaleza y esencia múltiple y compleja. Esta manera de trabajar, para fines prácticos, es efectiva para ciertas áreas del quehacer humano, a pesar de todas sus connotaciones negativas, que ya enunciamos anteriormente; pero no para lo que nos atañe.

Así, la razón poética es, en esencia, indefinible; definirla sería matarla, reducirla, encerrarla en la razón racional, discursiva o instrumental. Zambrano afirma que la razón poética no trabaja con conceptos, sino con concepciones, sus herramientas son los símbolos y las metáforas –como el agua, la fuente, la luz del alba, la penumbra, el corazón, etc. Nuestra filósofa nunca enuncia “la razón poética es esto”; al contrario, dice que es lo que no puede

tocarse, que apenas si puede hablarse de ella. Entonces, ¿cómo saber a lo que nos referimos?

La tarea puede emprenderse, aunque de manera ardua. Los textos en los que Zambrano se refiere a la razón poética, son, a la vez, textos en los que podemos ver a la razón poética en acción: “Diótima de Mantinea” y “La metáfora del corazón”, en *Hacia un saber sobre el alma*; el discurso de recepción del Premio Cervantes y el ensayo sobre San Juan de la Cruz, en *Algunos lugares de la poesía* y, especialmente, los libros *Notas de un método*, sobre todo en sus fragmentos finales, y *Claros del bosque*. Es a través de la lectura atenta y el análisis de estos textos, centrándonos en los dos últimos, que lograremos acercarnos a la razón poética, dibujando sus rasgos, más no definiéndola, por lo dicho anteriormente. Lo haremos tratando de interpretar los símbolos que Zambrano utiliza, con la conciencia clara de que el símbolo es, por naturaleza, plurívoco, por lo que es imposible dar una última palabra. De cualquier manera, recordemos cómo concluye Hans-Georg Gadamer su obra fundamental, *Verdad y método*: “Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.”¹⁰⁵

Precisamente, podemos comenzar con lo que nos sugiere Ana Bungård, quien titula la segunda parte de su estudio “La razón poética como método hermenéutico”, aunque no sea la razón poética la que utiliza para el análisis de los textos zambranianos, sino la razón racionalista o discursiva. Recordemos, rápidamente, que la palabra hermenéutica tiene una larga historia; que, inicialmente, se le llamaba así al arte y la teoría de la interpretación de textos difíciles, específicamente, los textos sagrados de la Biblia y los textos jurídicos; que Schleiermacher propuso una hermenéutica general y Dilthey la consideró la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, a las que les correspondería la comprensión, frente a las ciencias naturales, a las que les sería propia la explicación. Pero, desde el Heidegger de *Ser y tiempo*, la hermenéutica o, mejor, neohermenéutica es un fundamento existencial; es decir, somos arrojados a un mundo pre-comprendido y somos en él comprendiendo y comprendiéndonos; la hermenéutica se convierte en ontología. Así lo entiende Bungård, quien nos dice: “En consecuencia, la razón poética, que en principio

¹⁰⁵ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traductores: Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012, p 673. ,

había sido un método hermenéutico para interpretar realidades culturales e históricas, pasará a ser método hermenéutico para la comprensión del ser del existente”.¹⁰⁶

Ahora bien, la razón poética, si atendemos a la etimología del adjetivo, ha de ser una razón práctica, un hacer. ¿En qué consiste?

Recordemos que la razón poética es la respuesta de Zambrano a la crisis, tanto colectiva como individual. Por ello, afirma que: “«*In articulo mortis*», pues, se da el pensar”¹⁰⁷. No sólo porque el hombre sea un ser para la muerte y ésta sea el último horizonte de sentido, sino también porque, para nuestra filósofa, el pensar es necesario, e incluso posible, cuando se ha naufragado, cuando se tiene el agua al cuello, es decir, cuando algo ha tocado, conmovido y aun cimbrado la existencia. Así, para Zambrano, la guía por excelencia es la *Guía de los perplejos*, de Maimónides, y, según el *Diccionario de la Real Academia Española*, perplejo es quien duda, quien se encuentra incierto, irresoluto, confuso. Ya en *Filosofía y poesía*, Zambrano afirma que el origen, tanto de la una como de la otra, es el asombro del hombre ante las cosas. Más adelante en la obra zambraniana, el asombro es sustituido por la angustia. “Sobreviene la angustia cuando se pierde el centro. Ser y vida se separan.”¹⁰⁸ Ahora bien, Zambrano llama al hombre el “heterodoxo cósmico”, porque es el ser en quien ser y vida no coinciden, porque el hombre ha de ganarse el ser, y ello, según nuestra pensadora, es más importante que ganarse el pan. Entonces, siguiendo esta línea de pensamiento, podemos afirmar que lo propio del hombre es la angustia, no sólo cuando se enfrenta a una vicisitud, a esos heraldos negros de los que escribió César Vallejo, sino cuando toma conciencia de que ha de hacerse de una vida, de que ha de apropiarse de su vida. Lo señala Mercedes Gómez Blesa, quien realizó la edición consultada de *Claros del bosque*, en una nota a pie de página, a propósito de Kierkegaard: “Ésta es la verdadera paradoja de la existencia humana: nos angustia la libertad, pero no podemos dejar de ser libres; nos angustia nuestra realización como espíritus, pero no podemos negarnos a la

¹⁰⁶ Bungård, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000, p. 17.

¹⁰⁷ Zambrano, María, *Notas de un método*, Tecnos, Madrid, 2011 p.70.

¹⁰⁸ Zambrano, María, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid, 2011, p. 167.

ardua tarea de realizarnos. Por ello, señala Kierkegaard que la angustia no es otra cosa que «el vértigo de la libertad»¹⁰⁹.

Angustia, también, de hallarse arrojado uno en la temporalidad, con un pasado irredento, un presente que se escapa y un futuro incierto. Angustia, finalmente, ante el vacío existencial, la nada, que, según se vio en el capítulo anterior, es la última manifestación de lo sagrado; angustia, entonces, ante lo sagrado numinoso, informe, en el mundo y en el interior de nosotros mismos; pues con lo sagrado no puede tenerse trato, para ello ha de dársele una forma, un rostro, es decir, transformarlo en divino, piadosa labor de la poesía, del arte, de la religión. No olvidemos que, para Zambrano, según se dijo anteriormente, la nada no es del todo negativa, pues es a partir de la nada que algo puede crearse, que algo puede ser construido.

Mas, ¿no se necesita, acaso, para sentir la angustia de la que hablamos y tal y como la hemos perfilado, de una conciencia previa? Conciencia de la que carece la masa, según se ha dicho en el capítulo anterior. Entonces, para ser persona, como nos exige Zambrano, se necesita, paradójicamente, ya serlo, o, mejor, estar en camino de serlo –camino en permanente trayecto, sin punto de llegada, y en el que el mayor riesgo es claudicar. Sin embargo, no neguemos que todos los seres humanos estamos llamados a ser personas, al viaje de la realización individual.

Ahora nos enfrentaremos al reto de abordar lo que Ana Bungård llama el pensamiento místico y poético de Zambrano, tratando de desentrañar lo que guarda. Comencemos con el siguiente fragmento de *Claros del bosque*:

Método

Hay que dormirse arriba en la luz.

Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

Allá en «los profundos», en los íferos el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 169.

Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme en fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y sombra, sin esfuerzo y sin protección.¹¹⁰

La primera metáfora –la luz–, que se retoma al final del fragmento, es la más clara. Se refiere al saber –y decimos saber porque es saber de experiencia, obtenido, según Zambrano, por gracia, sin violencia, mas, a pesar de lo que dice el texto, no sin esfuerzo, como veremos a continuación; así distinguimos el saber de experiencia del conocimiento científico. Pero no es la luz del mediodía, sino la del alba, pues, como se ha dicho, para nuestra pensadora, la luz, el saber absoluto pertenece sólo a la divinidad, nos es inaccesible, nos cegaría; a los seres humanos nos es propio movernos entre penumbras, es decir que únicamente podemos aspirar a tener un saber imperfecto, parcial, aun de nosotros mismos. Así, cuando se tiene el saber, aunque sea incompleto, podemos descansar momentáneamente de la angustia.

Ahora bien, para obtener el saber hay que descender a los “ínferos”, es decir, a las entrañas, al interior de nosotros mismos, aun a las zonas más oscuras, más irracionales, las que negamos porque quisiéramos no tenerlas. Y hay que hacerlo “despiertos”, es decir, con plena conciencia, llevando la luz del alba a las tinieblas. Cabe recordar que el descenso del héroe a los infiernos es un tema recurrente en la mitología y la literatura.

¿Cómo descender a los “ínferos”? Hay varias maneras de hacerlo. La religión nos propone los ejercicios espirituales –tan caros a María Zambrano, debido a la tradición española, donde, no lo olvidemos, se inscribe San Ignacio de Loyola–, el examen de conciencia, la meditación; el psicoanálisis, la relación terapéutica. Proponemos que la poesía, el arte es una herramienta ideal para hacerlo y, precisamente, por una de las razones por las que Platón expulsa a los poetas de la República. Recordemos que, como ya lo vimos, son, a saber: que el arte imitativo es falso, una copia de segunda categoría, del mundo material que es, a su vez, copia del mundo de las ideas, y –lo más importante para nosotros–, porque trata de las pasiones y se dirige a lo que Platón llama las facultades inferiores del ser humano. Entonces, podemos establecer una relación especular con la obra de arte y,

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 149.

movidos por el terror y la piedad, como los espectadores de las tragedias griegas, alcanzar la catarsis y aun la anagnórisis, un saber sobre nosotros mismos.

Por supuesto, para ello es necesario admitir que la contemplación estética desinteresada no es lo único que nos lleva a consumir obras de arte, que, de hecho, ocurre poco, que la mayoría de las veces nos acercamos al arte de manera interesada, por motivos que van más allá del placer estético, como la búsqueda de identificación, consuelo y saber. También debemos recordar que con la obra de arte establecemos un contrato de veracidad: sabemos que es una ficción, un artificio, pero, para dialogar con ella, la consideramos verdadera momentáneamente.

Habría aun otra manera de descender a los “ínteros”: tener una experiencia estética de nuestras propias vivencias, acercarnos a ellas como si fueran una obra de arte.

Finalmente, lo que nos exige Zambrano, con Sócrates, es vivir a la luz del alba, a la luz de la conciencia, transformar la vivencia en experiencia, es decir, en fuente de saber, pues sólo una vida vivida a la luz de la conciencia es verdaderamente vivida.

3.2 La razón poética y la construcción del sí mismo

Para Zambrano, como ya se dijo, el hombre es el “heterodoxo cósmico”, el ser en que existencia y ser no coinciden, el aterrado (sin tierra); ha de ganarse el ser. ¿Cómo? Nuestra pensadora, con Sócrates, afirma que sólo se vive verdaderamente a la luz de la conciencia. Conciencia que hemos de entender no como razón racionalista, sino en la concepción amplia de razón que hemos dibujado arriba. Vivir a la luz de la conciencia es convertir la vivencia en experiencia, es decir, obtener un saber de ella; es conocerse a sí mismo.

Es bien sabido que en el dintel del templo y oráculo de Apolo en Delfos se encontraba la inscripción *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”). Lo es menos que había otras dos: *meden agan* (“de nada en exceso”), y la última sobre las *eggue*, las cauciones, que podría traducirse como “no te comprometas”. Michel Foucault inicia *La hermenéutica del sujeto*

analizando estas máximas y revisa dos lecturas diferentes. La primera, de Roscher, planteada en 1901, interpreta los preceptos delfícos en el contexto religioso en el que estaban inscritos:

El *meden agan* (“de nada en exceso”) no pretendería en absoluto, según Roscher, designar, formular un principio general de ética y mesura en la conducta humana. *Meden agan* (“de nada en exceso”) quiere decir: tú, que vienes a consultar, no hagas entonces demasiadas preguntas, sólo haz las preguntas útiles, reduce a lo necesario las preguntas que quieres hacer. El segundo precepto, el de las *eggue* (las cauciones), querría decir exactamente esto: cuando vengas a consultar a los dioses, no hagas votos, no te comprometas con cosas, obligaciones que no puedas honrar. En cuanto al *gnothi seauton*, significaría, siempre de acuerdo con Roscher: en el momento en que vengas a hacer preguntas al oráculo, examina bien en ti mismo las que vas a hacer, las que quieres hacer; y puesto que debes reducir al máximo la cantidad de tus preguntas y no plantear demasiadas, presta atención en ti mismo a lo que necesitas saber.¹¹¹

La segunda, de Defradas, que data de 1954, aunque amplía el campo de acción de los preceptos delfícos, coincide con Roscher en que “el *gnothi seauton* no es en absoluto un principio de autoconocimiento”:

Según este autor, esos tres preceptos delfícos serían imperativos generales de prudencia: “de nada en exceso” en los pedidos, las esperanzas, ninguna demasía, tampoco, en la manera de comportarse; en cuanto a las “cauciones”, era un precepto que prevenía a los consultantes contra los riesgos de la generosidad excesiva; y con respecto al “conócete a ti mismo”, sería el principio [según el cual] hay que recordar sin cesar que, después de todo, uno no es más que un mortal y no un dios, y por lo tanto no puede presumir demasiado de su fuerza ni enfrentarse con las potencias que son las de la divinidad¹¹².

Queda claro, entonces, para Foucault, que tales preceptos, especialmente el *gnothi seauton*, que se inscribieron, según Epicteto, “en el centro de la comunidad humana”, ahí donde para los griegos de la antigüedad se encontraba el *omphalós*, el ombligo del mundo, que no es decir poco, no tenían originalmente el sentido que luego les dio la filosofía. “Lo que se prescribía en esa fórmula no era el autoconocimiento: ni el autoconocimiento como

¹¹¹ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, traductor: Horacio Pons, FCE, México, 2002, pp. 18-19.

¹¹² *Ibíd.*, p. 19.

fundamento de la moral ni el autoconocimiento como principio de una relación con los dioses”¹¹³.

Pero es innegable que, desde Sócrates, los preceptos delficos se convirtieron, para la tradición filosófica occidental, precisamente en “fundamento de la moral y principio de una relación con los dioses”. Foucault señala, en otra parte de su texto, que el seguimiento de estas máximas también fue llevado a la desproporción; por ejemplo, las “cauciones”, el “no te comprometas”, fueron conducidas al extremo de rechazar cualquier lazo, incluido el matrimonio, lo que, paradójicamente, iría en contra del *meden agan* (“de nada en exceso”).

El punto al que queremos arribar es que el *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”), como ya se dijo en el párrafo anterior, se convirtió en la piedra angular de la ética y la moral para la tradición filosófica occidental. Foucault se lamenta de que una demasiada atención al *gnothi seauton* desvió la mirada de otro precepto que va de su mano: el *epimeleia heautou*, “la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera”¹¹⁴. Aunque Foucault trata extensamente en *La hermenéutica del sujeto*, y no sólo en este libro, el *epimeleia heautou*, el cuidado de sí para hacer de la propia existencia una experiencia estética y erótica, debemos dejarlo aquí para abordar a la autora central nuestra reflexión: María Zambrano. Empecemos con una pregunta: ¿Cómo se conoce uno a sí mismo?

Ciertamente, no de la manera inmediata del *Cogito* cartesiano, que, si se quiere, podría ser ya una conciencia, pero a la cual le sería muy difícil, por no decir imposible, contestar a la pregunta: ¿conciencia de qué? ¿De que pienso, de que soy un ser racional? No más. Sin duda, no puede responder a la cuestión ¿quién soy?

Podemos afirmar que el primer fundamento de la identidad es el cuerpo, pues “poseer un cuerpo es lo que hacen o, más bien, lo que son las personas”¹¹⁵, y es un único referente al que pueden atribuirse tanto predicados físicos como predicados psíquicos. Pero el cuerpo cambia con el devenir temporal, crece, envejece, y sabemos que cada cierto tiempo casi

¹¹³ *Ibíd.*, p. 18.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 17.

¹¹⁵ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, traductor: Agustín Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar, Siglo XXI, México, 1996, p. 9.

todas nuestras células, excepto las nerviosas, son sustituidas. Entonces, ¿somos los mismos? Otra postura afirma que lo que somos puede ser reducido a nuestro cerebro, el órgano que encierra a la mente. La ciencia ficción, y la ciencia real cada vez con mayor probabilidad, proponen la posibilidad de intercambiar cerebros, de trasladar a la mente de un cuerpo a otro o a un soporte electrónico, entonces, ¿somos los mismos? Pero no vayamos tan lejos, qué podemos decir de modificaciones corporales que podemos considerar extremas, pero que ocurren día a día, como las cirugías plásticas radicales o la reasignación sexo-genérica en personas transexuales.

La respuesta que da Ricoeur es la identidad narrativa. En una narración o, por lo menos, en la mayoría de las narraciones, excepto algunas experimentales, donde no hay personajes ni acciones y que serían más cercanas al ensayo, aunque haya discordancias que ponen en peligro la identidad narrativa¹¹⁶, pero que hacen avanzar la trama, podemos atribuir actos a un mismo personaje o actante, así éste cambie en el devenir temporal, siempre hay algo que permanece. En consecuencia, la narración pone a la identidad bajo el dominio de la temporalidad, ya no es algo inmediato, instantáneo. Para Zambrano, es en la temporalidad donde el hombre debe realizarse. La relación del hombre con el tiempo es compleja, dialéctica: el hombre debe despertar a la temporalidad, someterse a ella, pero de manera activa, adquiriendo conciencia –conciencia histórica– y responsabilidad –responsabilizándose de su historia.

Y la narración tiene fuertes implicaciones éticas. La literatura, el arte en general, son, en palabras de Ricoeur, el laboratorio de la moral. Terry Eagleton afirma que una de las características que definen a la literatura, a los poemas, es que “son declaraciones morales, entonces, no porque emitan juicios severos según un determinado código, sino porque tratan de valores humanos, de significados y propósitos”¹¹⁷. Si somos puristas, diremos que tal no es el fin de la literatura, y es cierto, pero en realidad, la mayoría de las veces, leemos por razones muy variadas que poco tienen que ver con el goce estético desinteresado.

Para responder a la pregunta ¿qué soy?, basta con asignarnos predcados; para la pregunta ¿quién soy?, debemos narrar. Y la narración no inicia en el límite temporal de nuestro

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 139.

¹¹⁷ Eagleton, Terry, *Cómo leer un poema*, traductor: Mario Jurado, Akal, Madrid, 2010, p. 39.

nacimiento, en el comienzo de nuestra existencia, del que no podemos dar cuenta. Como bien lo sabe el psicoanálisis, para ello tenemos que remontarnos a las narraciones de nuestros padres e incluso de nuestros abuelos, y podríamos ir más atrás infinitamente, a la tradición que nos precede. La narración de nuestras vidas, como toda labor hermenéutica, no tiene fin. Además, la narración presentifica el pasado y lo lanza hacia el futuro, por ejemplo, en la promesa y la fidelidad a la palabra dada. También es una labor que, necesariamente, permanecerá inconclusa, pues, al morir, ya no seremos y no podremos dar cuenta de nosotros mismos; será tarea de quienes nos sobrevivan ponerle punto final a la historia, en un acto de piedad, que es la relación del hombre con lo sagrado. María Zambrano afirma: “[...] la poesía será ya para siempre memoria [...] Y esta memoria dignificará la historia real, y será una forma de piedad que compense de la crueldad del recién llegado, de las nuevas generaciones que suben a la vida. Memoria piadosa del antepasado que domará al recién venido”¹¹⁸.

En el apartado anterior se dijo que hay varios métodos ascéticos para poder narrar: la religión nos propone el examen de conciencia, los ejercicios espirituales; la ciencia, el psicoanálisis. Zambrano no veía al psicoanálisis, al que llama freudismo, con tan buenos ojos. En un texto titulado “El freudismo, testimonio del hombre actual”¹¹⁹, reconoce el genio de Freud al tratar de lanzar claridad sobre aspectos de nuestra vida que generalmente ocultamos y, para ella, claridad es libertad. Pero le reprocha su método, su inútil afán positivista que violentaría el misterio del alma humana. Habría que encontrar la claridad sin violencia, atisbar el misterio sin develarlo del todo, pues tal develación lo privaría de su carácter sagrado. Pero, lo que más lamenta es que: “Todas estas teorías deshacen la trascendencia, dejan la vida humana reducida a la pura inmanencia”¹²⁰.

María Zambrano no hace una buena lectura del psicoanálisis. Como ya se dijo, reconoce su carácter liberador, emancipador, pero no sus alcances. Cree que reduce al hombre a lo menos humano, a lo más animal, “la fuerza ciega, oscura y sin límites del apetito sexual”¹²¹. Ciertamente, en Freud hay un énfasis, tal vez exagerado, en la sexualidad, que lo

¹¹⁸ Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 48.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 123-148.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 134.

¹²¹ *Ídem.*

llevó a discrepar y finalmente romper con algunos de sus discípulos que querían ver más allá del sexo, de la libido, como Jung. Pero no podemos negar que Eros y Tánatos rigen nuestra psique. Asunto aparte es el afán cientificista del padre del psicoanálisis, entendible por su contexto, donde reinaba el positivismo, y por su formación médica y psiquiátrica. A pesar de haber llegado a algunas verdades objetivas, el psicoanálisis es más un arte que una ciencia. En toda experiencia psicoanalítica se reescribe el psicoanálisis. Si es ciencia, su fundamento no es la objetividad o el arribo a verdades últimas, éste último imposible no sólo en las ciencias humanas y sociales, sino su naturaleza emancipadora.

Abordemos el término íferos, que María Zambrano toma de la expresión latina *descensus ad inferos*, claramente mítica y mística, pues todo héroe debe morir para renacer transformado, el mismo Cristo, según la tradición, descendió a los infiernos y así se nombra a la primera fase de la labor alquímica, y alquimia es una palabra que María Zambrano utiliza para referirse a la transformación ocurrida en el hombre que, a través de la razón poética, tuvo una experiencia de lo sagrado y adquirió un conocimiento vivo y vivificante. Íferos puede entenderse de muchas maneras, desde la más literal, como “infiernos”, pasando por “entrañas”, hasta esa zona oscura de nuestra psique a donde mandamos lo que no procesamos de manera consciente o lo que reprimimos, es decir, el inconsciente freudiano. La labor del hombre es, a través de la mediación del corazón, de la razón poética, descender a los íferos para rescatar lo que allí yace en la oscuridad y llevarlo a la luz, transformar la vivencia en experiencia. Como ya se dijo, para Zambrano, con Sócrates, la vida que no se vive a la luz de la conciencia, no es una vida vivida. Por supuesto, el psicoanálisis no es el único camino para revisar la propia vida, existe, y ya lo mencionamos, un buen número de prácticas ascéticas como la meditación, el examen de conciencia, los ejercicios espirituales, etc.

Zambrano va más allá, las confesiones¹²², cuyos ejemplos paradigmáticos podrían ser las de San Agustín y Rousseau, mas cuyo campo comprendería también ciertas novelas y algunos poemas, pueden servir como guías del pensamiento y pensamientos guía, y entrarían, entonces, bajo la ética de la poesía, la del don y del martirio.

¹²² Zambrano, María, *Confesiones y guías*, Eutelequia, Madrid, 2011, pp. 37-93.

Narrar la vida es darle sentido, convertirla en la vida buena que es un fin en sí misma y un bien para el hombre bueno que la vive, lo cual sería una respuesta al nihilismo, al vacío, al sinsentido que nos lleva a la angustia, la depresión y, en último grado, al suicidio.

Es importante considerar que, si bien, para que el ejercicio de narrar la propia vida sea fructífero en términos éticos, debe ser lo más sincero posible, nunca tenemos acceso a la realidad misma, ni a la de nuestra propia vida. La narración es un ejercicio de memoria e imaginación, una ficcionalización. Hayden White afirma que escoger la forma de nuestra narración, es ya darle un sentido¹²³. Por ejemplo, en las *Confesiones* de San Agustín, la trama se hace avanzar para llegar al hecho culminante de su conversión.

María Zambrano afirma que la tragedia más cercana a la filosofía es la *Antígona* de Sófocles. A diferencia de su padre, Edipo, a quien los sucesos le ocurren fatalmente por el hado, en pago de una falta que él no cometió y de otras de las que no fue consciente, Antígona decide libremente, obedeciendo a una ley a la que los mismos dioses se someten, y lleva esa decisión hasta sus últimas consecuencias. En palabras de Zambrano, es un personaje autor de sí mismo. ¿Podremos serlo nosotros?

La respuesta es: nunca del todo, por, al menos, dos razones. La primera es que la mayor parte de nuestra vida psíquica ocurre de manera inconsciente. La terapia psicoanalítica es una labor hermenéutica sobre el propio sujeto con una finalidad emancipadora. Sin embargo, ya sea a través del psicoanálisis o del descenso a los inferos propuesto por Zambrano, en el diván del analista o a través de las prácticas ascéticas antes mencionadas, como ya se dijo, es imposible llegar a conocerse a sí mismo completamente. Y es necesario que sea así; es indispensable que la mayoría de nuestra vida mental sea inconsciente, pues una demasiada tematización de la vida conduciría al pasmo, a la total inmovilidad, a la imposibilidad misma de vivir, de realizar los actos más simples que componen la existencia. En el pensamiento de Zambrano, la total claridad, que cegaría al hombre, corresponde únicamente a la divinidad; la oscuridad, a las bestias, y lo propio del ser

¹²³ White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 166 y ss.

humano es moverse entre penumbras, intermedias entre ambas, en el momento mismo del alba¹²⁴.

En segundo lugar, a diferencia de un narrador, un dramaturgo o un poeta, no controlamos todas las variables del texto de nuestras vidas. Somos arrojados a un mundo que nos precede. No somos autores de nuestras vidas, en el sentido de que no nos las dimos, y desconocemos su punto final, que tendrán que colocar, como afirma Zambrano, quienes nos sucedan. Somos autores sólo en tanto al sentido que les damos en la narración, sentido que se multiplica al infinito como infinitas son las narraciones que podemos hacer de ellas.

Así, la identidad narrativa no es una esencia ni una inmanencia, sino un proceso de continua interpretación y escritura, es, necesariamente, provisional. En palabras de otras corrientes filosóficas contemporáneas preocupadas por el problema de la identidad, ésta es una *performance*. Sin embargo, dentro de los límites que hemos dibujado, los seres humanos somos capaces de decidir. Para Zambrano, “el hombre es una extraña creatura que no tiene bastante con nacer una sola vez; necesita ser reengendrado”¹²⁵, necesita crear y crearse y recrearse, darse a luz a sí mismo continuamente. Es un proyecto, ciertamente utópico, y aquí es donde descansa precisamente la posibilidad de la ética.

3.3. La razón poética y la construcción del mundo humano

En la vivencia del mal, los seres humanos somos heridos –heridos de muerte, aunque no muramos– en lo profundo, en los ínfimos; la esfinge nos plantea una pregunta para la que no tenemos respuesta y nos devora; el sufrimiento, la angustia, la nada existencial son las erinias que nos atormentan, aun si no hemos cometido pecado alguno, si somos o nos creemos inocentes. Lo expresó bella y terriblemente el poeta peruano César Vallejo en uno de sus textos más célebres: “Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé! / Golpes como del odio de Dios [...]”¹²⁶ Sirva este par de versos para iniciar nuestra reflexión: Al final del

¹²⁴ Blanco, Rogelio, *María Zambrano: la dama peregrina*, Vaso roto, Madrid-México, 2012, p. 21.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 49.

¹²⁶ Vallejo, César, *Poesía completa*, Axial, México, 2007, p.35.

primero, el yo lírico manifiesta su perplejidad ante el mal y, en el segundo, plantea una hipótesis desesperada: esos golpes tan fuertes son del odio de Dios; pero ello resulta una blasfemia, pues, a quienes profesamos alguna religión cristiana se nos ha enseñado que, como lo reveló Jesús, nuestro Dios es el Dios del perdón y del amor, nuestro Dios es amor.

Ciertamente, la existencia del mal es “un desafío a la filosofía y a la teología”, como lo plantea Paul Ricoeur, pues pareciera que no puede afirmarse de manera conjunta “las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe”¹²⁷, sin poner en entredicho la coherencia lógica del pensamiento, es decir, sin poner en entredicho el principio de no contradicción y la exigencia de totalidad sistemática. Mas, para salir del atolladero, debemos introducir un cuarto elemento: el libre albedrío del ser humano, en otras palabras, debemos introducir una cuarta proposición: Dios ha hecho al ser humano libre, le ha dado la capacidad de elegir y actuar libremente. Ello traslada la cuestión del plano de la teología al plano de la moral y la ética. Sin embargo, antes de avanzar en nuestra reflexión por este camino, digamos unas palabras más sobre el problema del mal en el plano teológico.

En primer lugar, debemos distinguir entre Dios, cuya existencia no pondremos en duda, y la idea de Dios que los hombres nos hacemos, que ha cambiado a lo largo de la historia humana, de lugar a lugar y de cultura a cultura. Todavía más, debemos distinguir, como lo hace María Zambrano, entre lo sagrado y lo divino. Lo sagrado es el sustrato primigenio y trascendental presente en toda existencia. Es bifronte, es decir, tiene dos caras; se manifiesta en pares de opuestos complementarios en permanente tensión, que, para no hacer una lista interminable, podemos enunciar con las dos palabras con las que lo personificó la religión griega: Eros y Tánatos, la vida y la muerte, que radican en la naturaleza toda y en el hombre mismo, como parte integrante de esta naturaleza.

Otra característica de lo sagrado es que se muestra ocultándose, es decir, que podemos atisbarlo, pero propiamente permanece absolutamente oculto. Según Zambrano, los hombres no podemos tener trato alguno con lo sagrado, incluso con lo sagrado en nosotros mismos, que habita en nuestros ínfimos. Lo sagrado nos permanece ajeno, refractario,

¹²⁷ Ricoeur, Paul, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, traductora: Irene Agoff, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2006, pp. 21-22.

incognoscible. Aun en la experiencia mística, la de mayor cercanía con lo sagrado, éste se nos niega. Así lo manifiestan las imágenes que los místicos han utilizado para tratar de enunciar su experiencia, que es de suyo incommunicable: la nube del no saber, la noche oscura, “la música callada, la soledad sonora”, la fuente que mana en la oscuridad, el lugar adonde se entra sin saber, donde la conciencia es anulada, donde el ser se diluye en lo sagrado y el lenguaje se queda balbuciendo, según algunas fórmulas tomadas de la poesía del místico español San Juan de la Cruz.

En consecuencia, ante lo sagrado informe, incognoscible, incontrolable, los seres humanos no podemos sentir sino terror, aunque lo procuremos, aunque nos constituya y más porque lo hallamos en nosotros. Lo sagrado nos reclama y no podemos responderle. Entonces, según Zambrano, para poder tener comercio con él, los hombres le damos una forma y un rostro. Tal es el paso de lo sagrado a lo divino, de Dios a la idea de Dios. Si Dios nos creó a su imagen y semejanza, luego nosotros creamos la idea de Dios a la nuestra.

Lo sagrado no admite juicio moral, no es bueno ni malo. Las religiones judeocristianas han batallado enormemente con la ambivalencia de lo sagrado. En otras, los dioses la conservan. Pero nosotros no queremos un Dios ambivalente; aunque encontramos huellas de él en el Viejo y aún en el Nuevo Testamento, por ejemplo, en el Deuteronomio, en los Salmos, en las Revelaciones. No obstante, aunque creamos que los textos bíblicos han sido inspirados por el Espíritu, la complejidad y las contradicciones inherentes a los seres humanos son lo que más encontramos en ellos, en tanto fueron escritos por hombres en circunstancias históricas determinadas. Hay una permanente tensión entre la misericordia divina y la justicia divina; y, aunque nuestro Dios es el Dios del perdón, como sostiene el teólogo Daniel Marguerat, la creencia en el juicio divino es la promesa de justicia última para quienes habitamos en un mundo donde no hay justicia sino risibles simulacros. Además, “el Juicio final reserva a Dios la posibilidad de acceder al misterio del prójimo. Y cuestiona nuestra voluntad de apoderarnos del misterio de su vida. La fe en el Juicio divino es la última resistencia contra la voluntad mortífera de reducir al ser humano al desarrollo de su historia.”¹²⁸ Es decir, ya que el juicio último es prerrogativa de Dios, no podemos

¹²⁸ Balmary, Marie y Marguerat, Daniel, *Iremos todos al paraíso. El juicio final en cuestión*, traductora: Mayka Lahoz, Fragmenta, Barcelona, 2013 pp. 61.

convertir a nuestro prójimo en mero objeto de nuestros juicios. Además, el tener que dar cuentas de nosotros mismos ante un Otro que es Dios, nos constituye como sujetos morales, en otras palabras, nos hace responsables. Así pasamos, en la fe, del plano de la teología al de la moral y la ética.

Y es precisamente en este plano donde debemos realizar nuestra reflexión sobre el mal, pues, según Ricoeur:

una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre: en verdad, obrar mal es siempre dañar a otro directa o indirectamente y, por consiguiente, hacerlo sufrir; en su estructura relacional –dialógica–, el mal cometido por uno halla su réplica en el mal padecido por el otro.¹²⁹

Ricoeur encuentra dos causas de sufrimiento: los males de la naturaleza, que no podemos imputar a Dios y, como afirma la cita anterior, el mal ejercido por el hombre sobre el hombre, del cual somos responsables, es decir, sujetos de imputación moral.

Ahora bien, tratemos un punto que ha sido de fuerte discusión entre los teólogos y motivo de división entre las diferentes religiones cristianas: la causa del mal en el hombre. Es cierto que los hombres podemos obrar mal, pero no somos malos por naturaleza, sino lábiles. Si fuéramos malos, ya que somos creación de Dios y fuimos creados a su imagen y semejanza, en consecuencia, Dios sería malo. Ricoeur, dada su formación protestante, cree en el pecado original, en la mancha, en una falta primera del hombre que introdujo el mal en el mundo. Pero, si queremos, en términos de Ricoeur, pasar del estadio del mito al de la reflexión filosófica, debemos quitar el acento al pecado original. Ya lo hemos dicho, los seres humanos no somos malos, sino lábiles constitutivamente, pues, como afirma Pierre Gisel, en el prólogo al libro de Ricoeur que hemos citado:

El mal compete, por el contrario, a una problemática de la libertad. Intrínsecamente. Por eso se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo. Quiere decir que el mal no está del lado de la sensibilidad o del cuerpo (pues estos, como tales, son inocentes), ni del lado de la razón (el hombre sería diabólico deliberadamente y sin resto). El mal está inscripto en el corazón del *sujeto* humano

¹²⁹ Ricoeur, Paul, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, traductora: Irene Agoff, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2006, p. 26.

(sujeto de una ley o sujeto moral): en el corazón de esa realidad altamente compleja y deliberadamente histórica que es el sujeto humano.¹³⁰

Como ya se dijo, los seres humanos somos sujetos en tanto sujetos de imputación moral, es decir, en tanto que somos llamados a dar cuentas. Ahora bien, no sólo desde la fe, también desde el ateísmo somos llamados a dar cuentas ante nosotros mismos y ante los otros que son nuestro prójimo; de otra manera, sería imposible sostener una moral y una ética que no estuviesen basadas en la fe; aunque no podemos negar que, a lo largo de la historia humana, la moral ha estado mayoritariamente sustentada en la fe.

La reflexión sobre el mal no puede ser ociosa, sino perentoria, en tanto lo padecemos día a día.

Buena parte de la obra de María Zambrano está dedicada a la reflexión política, es decir, a la actuación del hombre en sociedad. Como narra Rogelio Blanco, el primer artículo publicado por Zambrano, en 1918, a la temprana edad de catorce años, “en la revista que editaban los antiguos alumnos del Instituto San Isidro de Madrid”, fue “una reflexión sobre la Primera Guerra Mundial que Europa sufría, sus consecuencias y la necesaria paz”, y “el último que dictó poco antes de morir refería los mismos contenidos con motivo de la Primera Guerra del Golfo”¹³¹. Estos dos textos son la apertura y el cierre –no el punto de llegada, pues la vida intelectual no tiene más punto final que el que le impone la muerte– de una labor de pensamiento abocada a la historia humana y a la posibilidad de trascendencia de esa historia en una utopía de la esperanza. En el medio, hay textos del mismo talante, como *Horizonte del liberalismo*, *Los intelectuales en el drama de España*, *La agonía de Europa*, y *Persona y democracia*. Se trata de la razón combativa, la que no teme empuñar las armas en pro de la humanidad y la esperanza, y es representada por Atenea, la doncella guerrera, que nació, completamente ataviada para la lucha, de la cabeza de Zeus y es la diosa de la sabiduría.

La de Zambrano es una filosofía de la crisis, de la crisis que padece Occidente desde hace ya varios siglos, que se ha agudizado desde finales del XIX y especialmente durante el XX, y que han tratado numerosos pensadores desde diversos campos –no sólo la filosofía y

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 15.

¹³¹ Blanco, Rogelio, *María Zambrano: la dama peregrina*, Vaso roto, Madrid-México, 2012, pp. 22..

demás ciencias del espíritu, también la literatura y el arte— y perspectivas diferentes, encontrando coincidencias innegables. Zambrano halla dos causas de dicha crisis: una religiosa y otra filosófica. La primera es que Occidente adora al Dios violento del Viejo Testamento en lo que más tiene de violento, como el Dios que creó el universo de la nada — y el hombre, ensoberbecido, ha tratado de robar para sí mismo esta potencia creadora de la divinidad—, en vez de al Dios del amor revelado por Cristo. La segunda es la idolatría de la razón, desde sus orígenes con Parménides, quien identificó al ser con la razón, hasta su culminación con el idealismo alemán y todos los positivismos y neo-positivismos. Pero se trata de una razón mutilada y mutiladora, de suyo violenta, que ha recibido varios nombres: razón racionalista, razón discursiva, razón instrumental. Ante ella, como respuesta a la crisis, Zambrano propone la razón poética, que no es, como algunos piensan erróneamente, una apuesta por la irracionalidad, sino una razón humilde —porque no pretende dar la última palabra—, integradora y redentora de todos los aspectos, incluso contradictorios, del ser humano que la razón racionalista condenó a la oscuridad, a los ínferos; un método hermenéutico de auto-comprensión y una *poiesis* mediante la cual el hombre se convierte en obra, y obra de arte, de sí mismo.

La filosofía de la Ilustración nos prometió que la diosa razón, a través de la ciencia y la técnica, nos haría el regalo de un progreso infinito, sanaría todos nuestros males. Promesa falaz. Es cierto que ha habido logros innegables, pero a qué costo y para quiénes. La ciencia y la técnica, como toda actividad humana, no son moralmente neutras y, como ya se dijo, la razón racionalista es de suyo violenta. La hegemonía de la razón instrumental nos objetualiza a los sujetos, nos convierte en objetos de nosotros mismos, nos enajena.

El análisis de la historia realizado por Zambrano es trans-histórico, es decir, no le interesa la comprensión de los hechos, sino la de las dinámicas trascendentales que subyacen a esos hechos; comprensión que posibilitaría una transformación, una superación y redención de la historia tal como ha sido hasta nuestros días, y abriría el futuro a la utopía de la esperanza. La dinámica que encuentra es la del sacrificio, por eso califica a la historia como historia sacrificial.

En *Persona y democracia*, María Zambrano compara a la historia con la tragedia griega, pues, así como en la tragedia los héroes actúan sin saber hasta que se produce la

anagnórisis, las minorías que detentan el poder, impelidos por “las circunstancias sociales, políticas, económicas que [...] obligan a aquellos que son los principales ejecutores de la historia, [...] a los que solos o colectivamente mandan”¹³², impelidos por las circunstancias que no esperan, actúan también sin saber, aun en los momentos de mayor claridad, en los que hay una idea más o menos clara de lo que deben ser la sociedad y el Estado. Sin embargo, debemos reconocer, terriblemente, que también ha habido momentos en que los poderosos han actuado con la conciencia de que obraban mal, de que hacían mal a los hombres; mas se encontraban, como veremos más adelante, engeguados por el absoluto de ideales equívocos. Así, la historia ha sido trágica. Y es innegable que hemos llegado a un punto de inflexión, que la crisis es ya insostenible; pero, para Zambrano, el momento que precede al alba es el más trágico, el de mayor oscuridad; como se dijo anteriormente, la de nuestra pensadora es una filosofía de la crisis, pues el pensamiento se produce cuando uno está, náufrago, con el agua hasta el cuello, a punto de sucumbir, en trance de muerte; la perplejidad, la duda es el acicate del pensamiento; el vacío existencial, la nada, última manifestación de lo sagrado, tiene un aspecto positivo, es también posibilidad de creación; no puede crearse sin destruir, algo pasado habrá de morir para que lo nuevo sea dado a luz.

Las víctimas, los sacrificados de la historia, han sido las masas. Zambrano lo expresa de la siguiente manera:

La realidad es que la historia ha sido larga, pesadamente padecida por la mayoría de los hombres y especialmente por aquellos que integran la multitud, «la masa», pues le ha sido inasequible el único consuelo: decidir, pensar, actuar responsablemente o, al menos, asistir con cierto grado de conciencia al proceso que los devoraba. De esta pesadilla que dura desde la noche de los tiempos, se han querido sacudir rebelándose. Mas rebelarse, tanto en la vida personal como en la histórica, puede ser aniquilarse, hundirse en forma irremediable, para que la historia vuelva a recomenzar en un punto más bajo aún de aquel en que se produjo la rebelión.¹³³

Según Zambrano, las masas han deseado dejar de padecer pasivamente la historia para convertirse en quienes la escriben, en sus protagonistas. Pensemos, por ejemplo, en la Revolución Francesa. Pero el final de la cita anterior deja claro que Zambrano no confía en las revoluciones; de hecho, no ha habido hasta el momento una revolución que sea

¹³² Zambrano, María, *Persona y democracia*, Siruela, Madrid, 2004, p. 53.

¹³³ *Ibíd.*, p. 20.

plenamente exitosa, ni la Francesa, ni la revolución del proletariado profetizada por Marx; ninguna en que la masa no haya sido sino carne de cañón, ninguna en que no haya triunfado la demagogia de unos cuantos, ninguna en que las víctimas no se hayan convertido, a su vez, en victimarios, ninguna que no haya instaurado un régimen tanto o más terrible que el que derrocó. No, para Zambrano la respuesta no está en la rebelión, sino en la transformación del ser y de la sociedad, en ser persona en una sociedad democrática.

Según Zambrano, ciertas palabras quedan

inservibles después del uso inmoderado que de ellas se ha hecho, o desacreditadas cuando se las emplea para enmascarar fines inconfesables, o vacías, huecas o gastadas y sin valor como moneda fuera de curso y sin belleza.

Y se ha de reconocer que la palabra «pueblo», como la de «individuo», como la de «democracia», y aun la de «libertad» –sin contar otras–, están amenazadas de que les suceda algo de eso.¹³⁴

Por ello nuestra pensadora nos advierte fuertemente contra todos aquellos que enarbolan tales palabras en sus luchas y las utilizan para encubrir sus intereses; y qué actual y perentoria nos resulta esta advertencia. Nos previene en contra de todo absolutismo, de todo endiosamiento, especialmente del endiosamiento del hombre, del antropocentrismo, pues “aun en los más absurdos extremos del absolutismo, aun en la tesis «hitlerista», se pretendía afirmar la existencia del hombre, solamente que como privilegio de una raza y condenando a otras razas, especialmente a una, a una especie de exclusión de la condición humana”.¹³⁵

Este absolutismo es evidente en el arte de todos los regímenes totalitarios: en la arquitectura megalomaniaca de Albert Speer, en *El triunfo de la voluntad* y *Olympia* de Leni Riefenstahl; los dioses arios del nazismo no le piden nada en belleza y grandiosidad a los de la Grecia clásica. El fascismo italiano ha sido el único régimen totalitario que ha apoyado el arte de vanguardia –recordemos la adhesión de los futuristas al partido fascista–, hasta que se dio cuenta de que, por su misma naturaleza, no le servía para sus fines propagandísticos. En el pie de imprenta de los libros editados durante el gobierno de Mussolini, aparece, en números romanos, el año del imperio, como si la historia comenzara y terminara con él. En el arte nazi, en el fascista y en el realismo socialista no vemos sino obreros y familias

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 171.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 105.

felices, una mentira que no pudo disfrazar el costo en vidas humanas, inocentes. Qué diferentes de la belleza convulsa del *Guernica*, que es un desgarrado lamento por las víctimas de la historia y, recordémoslo, una obra inconclusa, una obra que no podía ser acabada. Realmente, estos regímenes se consideraban absolutos, eternos, como se dijo líneas más arriba, creían que la historia comenzaba y terminaba con ellos. Por esto María Zambrano, como ya se dijo, nos advierte contra cualquier absolutismo, incluso contra el absolutismo de ser hombres, y su razón poética es una razón humilde, que no pretende dar la última palabra, sino sostenerse en la duda, en el cuestionamiento, en el ejercicio del pensamiento.

Por el desgaste de las palabras debido al abuso que hacemos de ellas, Zambrano redefine el término democracia, que no será más el gobierno del pueblo o de las mayorías, sino “la sociedad en la que no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona.”¹³⁶ Y, ¿qué es ser persona? Nuestra filósofa no olvida que persona, etimológicamente, significa máscara, como las que utilizaban los actores en el teatro griego para representar a sus personajes. Ser personaje es eso, usar una máscara; pero ser persona es ser, hay un yo detrás de la máscara.

Ser persona también es “no pisar ni pesar sobre nadie”, “porque no se puede vivir como persona si se tiene la conciencia de «pesar» sobre otras personas a las que les está negado hasta el mínimo de satisfacciones a sus necesidades vitales.”¹³⁷ Entonces, ser persona es ser justo y la democracia es la sociedad de la justicia. Hay aquí una crítica al individualismo, pues, en tanto el individuo se ocupa sin más únicamente de sus propios intereses, se opone a la sociedad. Además, “solamente se es de verdad libre cuando no se pesa sobre nadie; cuando no se humilla a nadie, incluido a sí mismo. La condición humana es tal que basta humillar, desconocer o hacer padecer a un hombre –uno mismo o el prójimo– para que el hombre todo sufra. En cada hombre están todos los hombres”.¹³⁸

Se impone aquí un límite a la libertad humana, que no ha de ser libertinaje, pues se es libre en tanto “no se pesa ni se pisa” sobre nadie; en tanto hay un Otro y unos otros, Dios, el prójimo y aun nosotros mismos como otros, que nos llaman a cuentas, que nos vuelven

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 169.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 100.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 97.

sujetos de imputación moral, es decir, responsables. En la sociedad democrática, en la sociedad de las personas, ya no imperará más la historia sacrificial, ya no serán necesarias más víctimas.

Ser persona es también despertar de la enajenación, ser conscientes y responsables, tener conciencia histórica y, por tanto, responsabilidad histórica; asumir el pasado y proyectar en el futuro la utopía de la esperanza. Pero, todos los déspotas temen “el pensamiento y la libertad, porque el reconocer esa instancia les obliga a confesarse no a solas, sino en voz alta, lo cual significa ser persona, actuar como persona cuando se manda”¹³⁹. El poder, como el amor, debe “legitimarse”, “cobrar sustancia moral”, porque no está libre del crimen. Ser persona es dejar de padecer pasivamente la historia, para padecerla activamente; aunque el padecer activamente pareciera una contradicción, no lo es, quiere decir tomar conciencia y responsabilizarse de lo que uno padece.

La persona está sola –recordemos que, para Zambrano, el hombre es el “heterodoxo cósmico”, el a-terrado, es decir, el sin tierra, sin lugar en el mundo, en perpetua vagancia, el abocado a la tarea infinita de ganarse el ser–, debe abrazar su soledad; pero esta misma soledad, sin abandonarla, le impulsa a abrirse a los otros, al prójimo, en el amor. La sociedad democrática es la sociedad del amor. Cristo nos dio un mandamiento nuevo: “ámense los unos a los otros como yo los he amado”. La sociedad del amor sería el reino de Dios en la tierra.

Algo hemos avanzado al respecto, pues ahora, como nunca antes en la historia humana, se procura a las víctimas. Sin embargo, lo ideal es que esto no fuera necesario, que ya no hubiera más víctimas.

Podrá objetarse que nuestra reflexión se ha movido mayoritariamente en el campo de la fe. Como hemos dicho anteriormente, a lo largo de la historia, la moral ha estado mayoritariamente basada en ella. Pero no negamos la posibilidad de una moral atea. A pesar de las críticas que se le han hecho, la propuesta kantiana, con su imperativo categórico en su tercera formulación: Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 32.

persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio, es un excelente punto de inicio.

A nuestra reflexión subyace una crítica, tal vez no evidente, pero que evidenciamos ahora, al pragmatismo, pues, como afirma Simone Weil:

Sólo los fanáticos pueden pensar que la propia existencia carece de valor si no está al servicio de una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica negarse primero a subordinar el propio destino al devenir de la historia. Para decidirse a llevar a cabo semejante esfuerzo de análisis crítico, basta comprender que quien lo emprende conseguirá escapar del contagio de la locura y el vértigo colectivo renovando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original de la mente con el universo.¹⁴⁰

Sin embargo, no estamos, ni Simone Weil lo está, defendiendo un individualismo a ultranza, lo cual contradeciría todo lo que hemos dicho. Lo que atacamos es la dinámica sacrificial, la subordinación del individuo a la historia cuando ésta ha sido una de sacrificios. Aunque, muchas veces, no podemos elegir el bien, sino el mal menor.

En resumen, en cuanto al individuo, la razón poética es una hermenéutica que permite el conocimiento, siempre incompleto, preservando el misterio, lo sagrado, de uno mismo, y el hacerse sujeto, en cuanto es posible escribirla, es decir, dentro de los límites enunciados arriba, de la propia vida, que se convierte así en obra y obra de arte, de la que uno es responsable, sujeto de imputación moral. En cuanto al trato interindividual, para la razón poética es imposible hacer del otro objeto, “pisar y pesar” sobre él; el otro permanece otro, incognoscible, y en ello se reconoce lo sagrado, que nos demanda, como respuesta, la corresponsabilidad y, no sólo, la caridad, o amor humano, sino también la piedad, o amor divino, pues en el rostro del otro, como propone Levinas, hallamos la huella de Dios.

3.4. La hermenéutica, camino privilegiado para la construcción de sentido

¹⁴⁰ Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, traductor: Rafael Blanco Vázquez, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014, p. 105

Como ya se dijo, la crisis que padecemos, tanto en el plano epistemológico, como en el antropológico, es una crisis de sentido. Las certezas sobre las que descansaba la civilización occidental, entre ellas el cristianismo, han sido derribadas una a una o han experimentado una puesta en entredicho, una puesta en duda o una paulatina retirada. Paradójicamente, ha sido el avance de la razón lo que ha puesto en crisis a la razón misma, que no puede, y no tendría por qué, retroceder a un estadio anterior. Habrá que buscar en la razón misma la cura para la razón enferma.

María Zambrano, como hemos visto, propone como remedio a la razón poética, y Ana Bungård, tras un cuidadoso análisis de la producción zambranianiana, afirma que ésta es una hermenéutica. Hemos dicho que, desde Heidegger, la hermenéutica ya no es más únicamente un método de análisis de textos difíciles ni el fundamento metodológico propio de las ciencias del espíritu, sino un fundamento existencial. De lo que se trata, entonces, y así lo entendemos, es de hacer una hermenéutica de la propia existencia. Ello es lo que trataremos en los párrafos siguientes, relacionando los conceptos básicos del humanismo propuestos por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método* con lo dicho por Zambrano.

Pero antes hemos de decir que, cuando nacemos, arribamos a un mundo ya pre-comprendido¹⁴¹; en primer lugar, porque arribamos a un mundo, el humano, de y en el lenguaje, y nombrar es ya una, la primera forma de comprensión, de hacer un mundo humano; en segundo lugar, porque nos precede un sinnúmero de generaciones que han creado y legado cultura. Frente a la aparente primacía actual del conocimiento científico, María Zambrano propone rescatar otros saberes, no sólo los que se encuentran en la poesía y el arte, sino los saberes populares transmitidos en dichos, refranes, coplas, canciones, etc., que también forman nuestra tradición, tan valorada por la hermenéutica.

El primer concepto básico del humanismo propuesto por Gadamer es el de formación o *Bildung*¹⁴². Se trata no sólo de la adquisición de cultura y el desarrollo de los propios talentos, habilidades o capacidades, sino de la conformación toda del ser según el modelo de lo que se aspira o se desea ser; al respecto, Gadamer afirma: “El resurgimiento de la

¹⁴¹ Esto lo afirma ya Heidegger en *Ser y tiempo*. También lo han desarrollado Gadamer y Ricoeur.

¹⁴² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traductores: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 38-48.

palabra «formación» despierta más bien la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí»¹⁴³. Como explica Gadamer, no se trata, entonces, de un punto de llegada, a la manera de los objetos, de los cuales podemos decir que han sido formados, sino de un devenir, de la tarea inacabable de hacerse sujeto de uno mismo, de la labor de una vida y de toda vida por la cual uno se hace consciente y responsable de sí, de la que hemos venido hablando. Y para ayudarnos en el camino, como también lo reconoce Zambrano, tenemos toda la tradición humanista como un rico tesoro a nuestro alcance. Mas, para recurrir a ella, hace falta tacto: “La consideración atenta, el estudio concienzudo de una tradición no puede pasarse sin una receptividad para lo distinto de la obra de arte o del pasado”¹⁴⁴. Según Gadamer, no se trata tanto de un sentido cuanto de una conciencia estética o histórica que también va formándose a la par del individuo; por ello, es indispensable la formación estética y humanística desde edades muy tempranas y a lo largo de toda la vida; es necesario que el acercamiento al arte y a la cultura en general se haga de manera paulatina pero constante. La obra de Gadamer, Ricoeur y Zambrano, quienes no sólo trataron asuntos filosóficos, sino también artísticos, nos advierte contra la sobre-especialización y afirma que no puede considerarse un verdadero humanista quien carezca de conciencia estética.

El segundo concepto propuesto por Gadamer es el de *sensus communis*. Éste tiene una doble acepción. Por un lado, es el sentido de pertenencia a un grupo, a una sociedad y, por tanto, según vimos en los análisis zambranianos de *Persona y democracia*, se opone a individuo, pues éste sólo persigue egoístamente sus propios intereses, y a masa, ya que la masa es un conjunto informe y sin conciencia; no, se trata mejor del pueblo, ese grupo de hombres que comparten saberes, una cultura, y que precede y da lugar a la sociedad democrática donde se exige ser persona. En segundo lugar, se trata del sentido común como sabiduría práctica, que difiere del conocimiento científico, como *prhónesis*¹⁴⁵, el obrar bien, la prudencia, relacionada en la antigüedad con la elocuencia, el hablar, no sólo bellamente, sino verdaderamente. Así, se precisa una unidad de pensamiento, habla, acción y ser correctos, buenos o bondadosos. El sentido común es “la sensibilidad para las verdades

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 39.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 51.

comunes, que son útiles para todos los hombres en todo tiempo y lugar”, y una orientación de la voluntad individual, que se somete al bien propio y común, “un complejo de instintos, un impulso natural hacia aquello que fundamenta la verdadera felicidad de la vida, y es en esto efecto de la presencia de Dios”¹⁴⁶.

El tercer concepto es la capacidad de juicio. “Lo que constituye la diferencia entre el idiota y el discreto es que aquél carece de capacidad de juicio, esto es, no está en condiciones de subsumir correctamente ni en consecuencia de aplicar correctamente lo que ha aprendido y lo que sabe.”¹⁴⁷ Se trata de una actitud que no puede enseñarse ni aprenderse, sino sólo ejercerse en cada ocasión, juzgando lo que es justo e injusto, correcto e incorrecto.

En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto «sentido común», es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su «sentido comunitario», de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el «provecho común».¹⁴⁸

El cuarto y último concepto es el gusto. Baltasar Gracián lo considera como “una primera «espiritualización de la animalidad»¹⁴⁹. No es individual, sino colectivo, como los tres conceptos anteriores, y su opuesto no es el mal gusto sino la falta de gusto. Aunque el sentido colectivo del gusto “no dice que cualquier persona vaya a coincidir con nuestro juicio, sino únicamente que no deberá estar en desacuerdo con él”¹⁵⁰. El gusto no se refiere únicamente a lo que es bello en el arte y la naturaleza, sino también a lo que es bueno en el campo de la moral, de la acción humana, aunque es un sentido del cual no pueden darse razones.

Como puede verse de lo anterior, los cuatro conceptos básicos del humanismo están estrecha y circularmente relacionados, no se da uno sin los otros. Se trata, en suma, de las herramientas básicas para “ganarse el ser” que “es más importante que ganarse el pan”.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 61

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 67.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 70.

La frase con la que Gadamer cierra el primer volumen de *Verdad y método* es la siguiente: “Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra”¹⁵¹. Ya que la razón poética es una hermenéutica, qué ciertas y apropiadas son estas palabras para ella, pues, como ya se dijo, es una razón “humilde”, que no propone verdades últimas y permanentes. Al contrario, para Zambrano, así como el poeta debe permanecer fuera de sí, entregado, no ya al delirio, para escapar de Platón, sino al lenguaje, el filósofo también debe permanecer fuera de sí, entregado a la pregunta, a la duda. La guía no resuelve la perplejidad. En esta respuesta zambraniana a la crisis, en este pensar en artículo de muerte, con el agua al cuello, no se trata de arribar a la seguridad de la playa, sino de sortear las olas; no escapar de la nada, sino partir de ella como posibilidad de creación. Paul Ricoeur define a la ética como “tender a la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas”¹⁵²; recalcamos el verbo tender. La vida es un bien en sí misma, pero carece de sentido si no son los sentidos, nunca absolutos, que le damos en el devenir.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 673.

¹⁵² Paul Ricoeur, Paul, (1996), *Sí mismo como otro*, traductor: Agustín Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar, Siglo XXI, México, 1996, pp. 173-212.

4. ¿Qué aporta la filosofía a la poesía?

En este capítulo final, trataremos otra vez de las relaciones entre la filosofía y la poesía. Pero ahora invertiremos los términos, no se tratará, ya, de lo que la poesía ha aportado a la filosofía, sino, al contrario, de lo que ésta ha aportado a aquélla. Cabe hacer una aclaración: un estudio preciso, aún de un único caso, demandaría por completo otra investigación, por lo que no enunciaremos más que generalidades.

4.1 La filosofía da que escribir

Al inicio de nuestra investigación, hemos citado que María Zambrano comienza *Filosofía y poesía* afirmando que poesía y pensamiento rara vez se han dado juntos, fuera de algunos cuantos individuos afortunados. Como ya se dijo, no estamos de acuerdo. El ya mencionado libro de George Steiner, *La poesía del pensamiento*, muestra sobradamente los estrechos lazos entre la una y el otro, de los presocráticos a nuestros días, el texto da cuenta de numerosos filósofos-poetas. Y aun a los filósofos no poetas, la poesía les ha servido de acicate para la reflexión; ahí tenemos a Heidegger y su Hölderlin y a Gadamer y su Celan, por mencionar dos ejemplos.

Pero la relación funciona también en sentido opuesto. La filosofía es un acicate para la creación. Para mantener la reflexión dentro de los límites de lo manejable, nos referiremos únicamente a un par de ejemplos contemporáneos, que deberán ser suficientes.

La narradora y cronista brasileña, Clarice Lispector, solía afirmar, con bastante soberbia, que ella carecía de influencias, que apenas si leía. Lo cierto es que una lectura atenta de sus obras la desmiente. Sus narraciones tienen una fuerte carga fenomenológica. No es que sea necesario leer a Husserl para entender a Lispector, ni que la obra de la narradora sea una mera ilustración de la del filósofo, sino que pueden arrojar luz la una sobre la otra. La

segunda novela de Lispector, *La lámpara*, dialoga, en tono burlón, con el existencialismo en boga en su tiempo, de una manera que no puede ser casual.

Otro ejemplo: *La muerte de Virgilio*, novela monumental de Hermann Broch, es un tratado de estética y un texto filosófico donde los personajes principales, el autor de la Eneida y el emperador César Augusto, dialogan sobre temas como la belleza, la trascendencia, la vida y la muerte.

¿Y qué decir de la poesía contemporánea, tan influida por el giro lingüístico en la filosofía y otros campos del saber? Ahí está la *L=A=N=G=U=A=G=E poetry* estadounidense y el neobarroco, o neobarroso, latinoamericano, con su acento en la materialidad del lenguaje y su tremenda carga meta-poética. Wittgenstein es una presencia constante en la poesía de David Huerta después de *Incurable*, largo poema que también es preciso leer en clave filosófica, abordaje igualmente necesario ante *Muerte sin fin*, de José Gorostiza, o *Piedra de sol*, de Octavio Paz, con sus complejas concepciones del tiempo y el devenir.

Continuar enunciando ejemplos sería ocioso y no es el fin de esta investigación. Baste afirmar que la poesía no es la ilustración o encarnación de tesis filosóficas, no, la poesía es creación, es dar ser a algo que no era, traer al mundo algo que faltaba en él; ni la filosofía es una simple herramienta para desentrañar el sentido oculto en los textos poéticos. No, filosofía y poesía son dos modos de conocer y dos maneras de ser, no opuestas, ya lo vimos, sino complementarias; aunque la una o la otra pueden ser más connaturales a cada persona.

4.2. Decir el ser, el lenguaje común de la poesía y la filosofía

El único problema que enfrentan los poetas es el del ser, uno irresoluble que se bate en el lenguaje, pues el lenguaje, ya lo dijo Heidegger, es la “casa del ser”, y poetas y filósofos son sus guardianes, porque ellos, cuando lo son en verdad, pronuncian la palabra viva; el ser se nos manifiesta a través del lenguaje.

Entonces, surge una dificultad que comparten poetas y filósofos: ¿cómo decir lo que es imposible decir, cómo nombrar lo innombrable? Únicamente de manera indirecta, a través del uso de símbolos. Desde sus inicios comunes, la filosofía y la poesía han sido discursos que echan mano de símbolos, metáforas y demás tropos, que no deben considerarse como meros ornamentos, sino como elementos significantes que permiten el discurso, que lo abren a la posibilidad misma de la enunciación y la significación. Sería meramente imposible decir nada sin recurrir a tropos.

Tal es el caso de María Zambrano. Como vimos anteriormente, ella nunca define a la razón poética, pues ello sería apresarla dentro de la razón discursiva, a la que critica. No, lo que hace es dibujarla mediante el uso de símbolos, como el descenso a los ínferos (infiernos y, también, entrañas), la gota de aceite o bálsamo que resbala y conforta, el corazón, que no es un órgano más, sino asiento del alma, la rosa, la fuente, la aurora, etc. Nótese que muchos de estos símbolos están tomados de la poesía mística española, de raíces no sólo judeocristianas, también árabes, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial, Theodor Adorno lanzó una pregunta que se ha vuelto ya un lugar común, pero sobre la cual no es ocioso volver: ¿Es posible la poesía después de Auschwitz? Para el filósofo, escribir poesía después del horror es un acto de barbarie. No estamos de acuerdo. Al contrario, es la poesía la que nos salva de la barbarie. La poesía no sólo es posible, sino necesaria, después del horror; es una forma de sublimar el dolor y elaborar el duelo. Hay que reformular la cuestión, para que sea acicate de una reflexión fructífera: ¿Cómo es posible la poesía después de Auschwitz; cuál debe ser su naturaleza? Entonces, surge la necesidad de problematizar el quehacer poético y formular no sólo una poética, sino también una ética.

Mas, no es acaso necesario formular otra pregunta: ¿Es posible la filosofía después de Auschwitz? A la que se impone la misma respuesta: No sólo es posible, sino necesaria. Entonces viene, también, la cuestión sobre sus condiciones de posibilidad.

María Zambrano, quien vivió en carne propia los horrores que hicieron del siglo XX, el más cruento que ha visto la humanidad, respondió a la crisis con un pensamiento al que se le acusa de abandonar el rigor filosófico y volverse poetizante, difuso e, incluso, místico.

Sí, la escritura de María Zambrano es poética y, en sus mejores momentos, rayana con la mística, pero nunca es carente de rigor. Lo que hizo la filósofa española fue liberar al pensamiento de los corsés que lo aprisionaban, para dejarlo volar con libertad. Es fácil imaginarla en su exilio, en la noche, sin dormir, padeciendo su insomnio crónico, fumando cigarrillo tras cigarrillo y escrutando las sombras, en espera de la aurora.

Consideraciones finales

Como vimos a lo largo de nuestra investigación, Occidente vive una crisis de sentido para la que María Zambrano encuentra dos razones: La primera, religiosa: el culto al Dios veterotestamentario en lo que más tiene de violento. La segunda, filosófica: el culto a una razón alienada y alienante a la que le es imposible dar cuenta cabal del ser humano y de su vida, en toda su complejidad y con todas sus contradicciones.

A manera de respuesta a la crisis, Zambrano propone la razón poética, que, a diferencia de la razón racionalista, es humilde y piadosa. Con Ana Bungård, dibujamos a la razón poética como una hermenéutica, una forma de conocerse a uno mismo. La razón poética es un descenso a los ínferos para rescatar y llevar a la luz de la conciencia lo que ha sido condenado por la razón racionalista: las pasiones, los sentimientos, etc. Pero la luz de la conciencia no es la del mediodía, la claridad absoluta que cegaría al hombre, que sólo es prerrogativa de Dios, sino la de la aurora, luz y penumbra a la vez. La razón poética es un atisbo, un mirar de reojo; no propone verdades últimas, no conceptos sino concepciones, significaciones que permitan dar sentido a la vida. Es, también, una poética o *poiesis*, pues nos insta a ser, en la medida de lo humanamente posible, autores de nosotros mismos, de nuestra vida, convirtiéndola en obra y obra de arte. He aquí la posibilidad de la ética desde la razón poética. Recordemos que, para Ricoeur, la ética es “tender a la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas”. El verbo tender nos indica que el ser humano es siempre un proyecto, que se encuentra en constante formación, en devenir, y que la vida buena es una utopía, mas, como afirma Zambrano, “la utopía es la belleza irrenunciable”, el horizonte hacia el cual nos dirigimos aunque nunca lo alcancemos, que nos insta a pensarnos y hacernos justos, “bienaventurados”, “con y para el otro”, porque, como vimos, sólo se es persona con el otro, cuando no se pisa ni se pesa sobre él, lo cual nos lleva a las “instituciones justas”.

Es necesario insistir en que, para Zambrano, el pensamiento surge de la crisis. También la poesía, el arte en general, nacen del malestar. Para conocerse es indispensable encarar esa nada creadora de la que se habló en el capítulo dos, que es la presencia última de lo sagrado

en todo ser, la condición de “heterodoxo cósmico”, de “a-terrado”; sólo así uno puede tener la capacidad de crearse y crear sentidos que sean guías para la vida.

Finalmente, la filosofía y la poesía han sido discursos, formas de conocimiento y de ser que tuvieron un origen común y que, a lo largo de la historia, se han entrecruzado en numerosas ocasiones. No se encuentra al hombre completo en la filosofía; tampoco, en la poesía; ambas son necesarias y, aunque independientes, arrojan luz la una sobre la otra. Más pleno será el hombre que abrevie en ambas.

Anexo 1

Hacia la poesía, análisis de cuatro perspectivas y su relación con la propuesta zambraniana

En el primer apartado del primer capítulo, hemos definido a la poesía, en sus orígenes, como “el conjunto de textos en versos medidos, ritmados, rimados, etc.”; se nos ha acusado de que tal definición es reduccionista y deja afuera manifestaciones que se consideran poesía; no es así si consideramos el complemento circunstancial: “en sus orígenes”. Aunque, como ya se dijo, es imposible encontrar pruebas empíricas del surgimiento del lenguaje e, igualmente, de la literatura, los textos que, de manera completa o fragmentaria, han llegado hasta nosotros, siempre como trasvase de la oralidad a la escritura, presentan, al menos, alguna de estas características: metro, que seguramente se ajustaba a la capacidad respiratoria de quienes los cantaban o recitaban; ritmo, tal vez imitando el del corazón o el batir de palmas o el sonido de algunos instrumentos de percusión; rima y tropos; todos estos como elementos aportadores de sentido tanto como recursos mnemotécnicos que facilitaban el recordar grandes cantidades de texto. Incluso, de la lectura de lo anterior, el lector podrá darse cuenta de que consideramos como texto no únicamente el escrito, sino también el oral; de hecho, nuestro concepto de texto es mucho más amplio, pues entendemos por tal todo conjunto de signos estructurados para producir, en la lectura, una significación, por lo que podemos hablar de texto audiovisual o arquitectónico, por decir algo. Si nuestro concepto de texto es tan amplio, se entenderá que, como consecuencia, el de poesía también lo sea. Sin embargo, en el transcurso de nuestra investigación, hemos encontrado posturas contemporáneas que circunscriben a la poesía y al poema dentro de los límites del verso, lo cual nos resulta problemático, pues dejan afuera, por ejemplo, la mejor producción de Rimbaud, a quien María Zambrano considera uno de los paradigmas del poeta; pero no podemos descartarlas así como así. En este anexo, analizaremos éstas y otras posturas para generar, si no una definición o un concepto, sí una concepción, para utilizar un término zambraniano, que nos permita dilucidar qué entendemos por poesía, al menos de manera práctica y dentro de los límites de nuestra investigación, y no navegar a ciegas.

De la lectura de “The end of the poem”¹⁵³, de Giorgio Agamben, queda claro que él considera a la poesía y al poema (términos que diferenciaremos más adelante –diferencia que Agamben no realiza¹⁵⁴–) dentro de los límites del verso. Agamben define al verso como una doble unidad de sonido (esfera semiótica) y sentido (esfera semántica) en permanente tensión, pues las dos esferas no coinciden necesariamente sino al final del poema que, para el autor, es prosa. Esta no coincidencia se manifiesta claramente en la posibilidad del encabalgamiento, que, según Agamben, “constituye el único criterio para distinguir a la poesía de la prosa”¹⁵⁵. Recordemos que el encabalgamiento ocurre cuando el sintagma, unidad de sentido, no termina con el verso, sino que continúa en el siguiente o, incluso, en la estrofa sucesiva. El encabalgamiento permite la sorpresa en el poema. Tomemos, por ejemplo, el siguiente de Eliseo Diego:

En la cocina¹⁵⁶

Enrosca el gato su delicia
de sí sobre sí mismo, duerme
de su principio a fin, secreto.

En tanto

esboza la penumbra disidencias
de cazuelas y potes, resistentes
al imperio del sueño.

Cae el mundo

¹⁵³ Agamben, Giorgio, *The end of the poem. Studies in poetics*, Stanford University Press, Stanford, 1999, pp. 109-115.

¹⁵⁴ Sin embargo, no podemos descartar la posibilidad de que esta indiferenciación entre los términos poema y poesía en el texto de Agamben se deba a un error de traducción, pues hemos tenido acceso a una versión en inglés, no al original en italiano, donde “poesía” y “poema” reciben un uso diferente al que les damos en español e inglés.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁵⁶ Diego, Eliseo, *Obra poética*, FCE, DGE Ediciones, México, 2003, p. 302.

por el filo del agua, gruñe
para sí el fuego, pero el gato
lo ignora:
 permanece

sencillamente, inmune
a memoria y olvido, a salvo
en la delicia de su ser
 —perfecto.

Al terminar cada verso como unidad fonética (esfera semiótica), durante el brevísimo instante que dura la pausa versal, el sentido queda suspendido y, luego, donde se producen encabalgamientos, al continuar los sintagmas (esfera semántica) en los versos siguientes, se suman elementos significantes, es decir, que no son accesorios, sino que aportan sentidos; sentidos que, en el mejor de los casos, no resultan evidentes, pues obedecen a la lógica del texto, no a la razón discursiva, sino a la razón poética; por ejemplo: “esboza la penumbra disidencias”, ¿de quién?, el siguiente verso nos responde: “de cazuelas y pots, resistentes”, ¿cómo pueden cazuelas y pots ser disidentes?, es una sutil prosopopeya; “cazuelas y pots, resistentes” sería una frase poco afortunada de no continuar en el siguiente verso: “al imperio del sueño”, ¿cómo pueden cazuelas y pots resistir al imperio del sueño?, ¿es tal su disidencia? Así, un breve poema que parecería únicamente dibujar una escena cotidiana, banal, poco a poco se revela como una delicada reflexión sobre el ser, y escuchamos en él ecos del Heidegger de *Ser y tiempo*, y de las investigaciones fenomenológicas de Zambrano sobre el estado sueño y el tiempo, pues cazuelas y pots, agua y fuego, el mundo, son “resistentes al imperio del sueño”; el gato duerme, pero ¿sueña? si es “inmune a memoria y olvido”; no así los hombres, quienes, según Zambrano, somos prisioneros del tiempo y la temporalidad y navegamos entre el sueño y la vigilia, entre las penumbras de la conciencia.

El hombre, afirma nuestra filósofa, ha de ganarse el ser, y dona ser al mundo nombrándolo, como el poeta en el poema.

Entonces, para Agamben, el final del poema, donde el encabalgamiento ya no es posible, donde la esfera semiótica y la semántica coinciden, el último verso del poema no sería verso, sino prosa; al final del poema ocurre “la inesperada irrupción de la prosa —una irrupción que, *in extremis*, marca la epifanía de una necesaria indecibilidad entre prosa y poesía”¹⁵⁷. Pero la conclusión a la que llega Agamben no es tan sencilla. El poema escapa a la coincidencia de sonido y sentido suspendiendo su final y refugiándose en el silencio: “La doble intensidad [sonido y sentido] que anima al lenguaje no termina en una comprensión final; en cambio, colapsa en el silencio, en otras palabras, en una caída sin fin”¹⁵⁸. Es decir, en sentido estricto, el poema no termina, su fin es una imposibilidad poética, sino que se desvanece en el silencio, calla. El poema no termina porque no revela su sentido, se resiste a entregarlo, refugiándose en el silencio. Entonces, lo que caracterizaría a la poesía no sería el encabalgamiento, sino el silencio y la suspensión, en él, del sentido, o, mejor, de todos los sentidos posibles. ¿El misterio último detrás de todo, es decir, lo sagrado? ¿Es entonces posible el poema en prosa o la poesía más allá del verso?

Un texto clásico sobre el tema que nos ocupa, que pretende ser un acercamiento a la poesía para quienes no son sus lectores habituales, es *Cómo leer un poema*, de Terry Eagleton. Al comienzo de su segundo capítulo, “¿Qué es la poesía?”, Eagleton propone la siguiente definición, que él mismo califica como antipoética: “Un poema es una declaración moral, verbalmente inventiva y ficcional en la que es el autor, y no el impresor o el procesador de textos, quien decide dónde terminan los versos”¹⁵⁹. De la argumentación de Eagleton y de los ejemplos que ofrece, seguimos que concibe a la poesía como escrita en verso. Pero, como en el caso de Agamben, su propuesta no es tan simple, por lo que procederemos a analizarla. De hecho, inmediatamente después de su definición, Eagleton explica porqué el hecho de que el autor decida dónde terminan los versos, y no “la rima, el metro, el ritmo, las imágenes, la dicción, el simbolismo”¹⁶⁰ o elementos semejantes, es lo que diferencia a la

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 112.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 115.

¹⁵⁹ Eagleton, Terry, *Cómo leer un poema*, traductor: Mario Jurado, Akal, Madrid, 2010, p. 35.

¹⁶⁰ *Ídem.*

poesía de la prosa; porque hay mucha prosa que utiliza tales recursos y muchos poemas que no lo hacen. Pero, entonces, ¿es posible, o deseable, mantener la distinción entre poesía (verso) y prosa, o sería mejor establecerla entre poesía (verso y prosa) y no poesía (verso y prosa)?

Eagleton desarrolla su definición punto por punto. El primero es la relación entre poesía y moral. “Los poemas son declaraciones morales, entonces, no porque emitan juicios severos según un determinado código, sino porque tratan de valores humanos, de significados y propósitos”¹⁶¹. Es decir, Eagleton distingue entre moral, como “un enfoque cualitativo o evaluativo de la conducta humana y la experiencia”¹⁶², y moralidad, como el conjunto de códigos socialmente determinados que distinguen entre lo que está bien y lo que está mal. Entonces, para nuestro autor, la moral, ya que es la evaluación, sea cual sea, de la experiencia, se opone a las proposiciones objetivas o empíricas, que pueden también estar presentes en el poema, pero siempre persiguiendo un fin moral. Pero, cuentos y novelas ¿no son también declaraciones morales?

“Un poema no sólo se ocupa de verdades morales; lo hace, además, de una manera ficcional.”¹⁶³ Ésta parece ser una verdad de Perogrullo, pero no es algo claro para muchos lectores de poesía e, incluso, supuestos escritores de poesía. Eagleton explica que ficcionalizar “consiste en separar un texto escrito de su inmediato contexto empírico y hacer que sirva a propósitos más amplios”¹⁶⁴. Un texto literario —dejemos el calificativo poético por un momento—, sea cual sea, bien puede nacer de la experiencia real de su autor, bien puede ser, por entero, producto de su imaginación; pero es ficcional porque se desprende de su autor y de su contexto inmediato para insertarse en una “circulación general”, lo que “supone una cierta comunidad de respuesta”. Por ejemplo, podemos hacer una lectura meramente biográfica de la poesía de Sylvia Plath y entenderla como la réplica, fallida, a la temprana muerte de su padre, a su complejo de Electra irresuelto, que transfirió a su relación con Ted Hughes, lo cual culminó en su suicidio cuando éste le fue infiel y la abandonó. Es una lectura plausible, pero tremendamente pobre e injusta para con los textos.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 39.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 38.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 41

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 42.

La poesía de Sylvia Plath no sería entonces sino la confesión de una mujer terriblemente enferma; sin embargo, está considerada una de las cumbres literarias del siglo XX porque rebasa lo meramente anecdótico para alcanzar lo universal. Ello se debe, en gran medida, a recursos ficcionales, o literarios, o poéticos, como su extremo cuidado de la forma, sus relaciones intertextuales, etc.; pero, sobre todo, porque, como afirma Eagleton, “el significado de un enunciado está determinado en parte por el tipo de recepción que prevé”¹⁶⁵ y, en nuestro ejemplo, Sylvia Plath no pretendía hacer una confesión a un familiar, amigo, pastor o terapeuta, sino escribir poesía, es decir, insertar sus textos en esa circulación general que supone una cierta comunidad de respuesta, donde, parafraseando a Eagleton, no importa la experiencia *detrás* de la poesía de Sylvia Plath, sino la experiencia que dicha poesía *es*. En realidad, nuestra experiencia importa únicamente a un reducido número de personas, no estamos haciendo poesía por el mero hecho de ser confesionales, hay mucha y muy buena poesía que no lo es y, aun la que lo es, pasa por este proceso de ficcionalización. Una consecuencia de la ficcionalización es que el significado del poema se vuelve vago. El poema no tiene únicamente el o los sentidos que su autor haya querido darle, sino todos los sentidos plausibles que sus receptores encuentren en su lectura.

Ficción y moral van de la mano porque, según Eagleton, la primera “es ese espacio en el que lo moral prevalece sobre lo empírico”¹⁶⁶. Como ya se dijo, poco importa si las afirmaciones del autor ocurrieron o no, o si él tergiversó las afirmaciones empíricas para servir a las morales. Es más importante cómo leemos los textos literarios, porque “su impacto moral podría quedar amortiguado si tomamos la obra de modo literal. Sin embargo, para lograr conseguir ese impacto, la obra precisa de ese aire de realidad. [...] El ambiguo mensaje de una obra literaria es, entonces, « Tóname como real, pero no me tomes como real».”¹⁶⁷ Otra paradoja es que la literatura, y el arte en general, llegan a lo universal sólo mediante lo particular. Como bien lo dice María Zambrano, la filosofía procede mediante generalizaciones, mientras la poesía busca preservar lo particular. Un poema como el de Eliseo Diego visto más arriba puede, para algunos lectores, resultar más efectivo para pensar el ser que la lectura de Heidegger. Pero no se nos malentienda, no

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p.46.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 47.

pretendemos poner la poesía por sobre la filosofía, ni viceversa, sino mostrar que ambas son necesarias y complementarias para una hermenéutica de la propia existencia.

Otra característica que Eagleton atribuye a los textos literarios es que no son pragmáticos, y la ilustra con un famoso poema de William Carlos Williams:

Esto es sólo para decirte

que he acabado
las ciruelas
que estaban en
la nevera

y que
probablemente
reservabas
para el desayuno

Perdóname
estaban deliciosas
tan dulces
y tan frías

El texto podría ser un mensaje a la mujer del poeta, pero no lo es, es un poema, por la ficcionalización de la que hablamos arriba y por sus valores sensuales. Eagleton apela al “concepto de valor de uso de Karl Marx, que implica usar los objetos en formas adecuadas a sus propiedades inherentes. Para Marx, lo contrario de «valor de cambio», que consiste en

el uso puramente instrumental de los objetos sin atender a sus características particulares, no es abstenerse de emplearlos, sino usarlos teniendo en cuenta sus cualidades sensuales”¹⁶⁸. Este concepto de valor de uso será tremendamente importante para nuestros fines, pues, como Eagleton señala, se aleja tanto de la postura del esteta, para quien todo uso es una profanación, como de la del ignorante, quien no se interesa por la vida interior de las cosas. Nosotros sostenemos que nuestros acercamientos al arte obedecen a multitud de motivos que muchas veces poco o nada tienen que ver con la contemplación estética desinteresada, pero que no excluyen de ningún modo la experiencia estética.

Habría otra característica más: La poesía es el mensaje en el que la función poética o estética predomina sobre cualquier otra¹⁶⁹; así, el mensaje deja de ser un medio para convertirse en un fin en sí mismo. Para los formalistas rusos, lo que distingue a la poesía es la literariedad, que Eagleton¹⁷⁰ explica como el lenguaje que es especialmente consciente de sí mismo, de su materialidad, “que se ha «hecho extraño», de forma que se vuelve perceptible *de nuevo* para el lector o el oyente”. Aunque Eagleton cuestiona que dicho extrañamiento sea particularmente notable en la mayoría de los poemas, creemos que el poeta será tanto mejor poeta cuanto sea más consciente de lo que sucede formalmente en sus textos; por supuesto, ocurre que algunos elementos del poema ocurren de forma inconsciente, que el texto es autónomo y la significación que el receptor construya en diálogo con él no depende de su autor; tampoco se trata de la búsqueda de la extrañeza por la extrañeza misma, sino de dirigir todos los medios a la consecución de un efecto estético, como propuso Poe. Eagleton¹⁷¹ explica, partiendo de Yuri Lotman, que el poema es un conjunto infinitamente complejo de sistemas formales interrelacionados donde hasta el menor elemento aporta significado. ¿Acaso no es necesario, entonces, que el poeta sea, en la medida de lo posible, consciente de lo que ocurre en su texto?

Para el poeta español Antonio Gamoneda, “poesía es la creación de objetos de arte cuya materia es el lenguaje”¹⁷², entendido éste como lenguaje articulado, oral o escrito. Notamos inmediatamente que esta acepción, es, para nuestro momento histórico, tan abarcante como

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁶⁹ Guiraud, Pierre, *La semiología*, traductora: María Teresa Poyrazian, Siglo XXI, México, 1999, pp. 13-14.

¹⁷⁰ Eagleton, Terry, *Cómo leer un poema*, traductor: Mario Jurado, Akal, Madrid, 2010, p. 63.

¹⁷¹ *Ibíd.*, pp. 72-73.

¹⁷² Gamoneda, Antonio, *El cuerpo de los símbolos*, Editorial Calamus, Oaxaca, 2007, p. 20.

la primera que hemos dado, pues, bajo el término de poesía, podemos englobar a la literatura en su totalidad. Así lo entiende Gamoneda cuando, más adelante en su texto, afirma que: “alguna forma de poesía es parte siempre de la obra literaria y [...] no es sólo lo que en lenguaje técnico y actual llamamos poesía”¹⁷³. Por eso, con el autor, “llamaremos Poesía a la Literatura sin géneros”¹⁷⁴. Mas haremos nuestra la salvedad de Gamoneda, quien enuncia: “estoy dando en utilizar la palabra «poesía» en tal manera que poesía va haciéndose sinónimo de calidad”¹⁷⁵. No hay mala poesía porque eso, sencillamente, diría Gamoneda, no es poesía, en otros términos, no es literatura.

Definir, con Gamoneda, a la poesía como sinónimo de calidad es tanto más apremiante cuanto las veleidades del mercado editorial y los medios de comunicación masiva amenazan con derruir lo que hasta hace poco era una certeza: la esfera de lo literario. A diferencia de lo que ocurrido desde hace más de un siglo con las artes plásticas, donde cualquier cosa puede ser arte, aunque no todo lo sea, no existía tal ambigüedad a la hora de determinar el carácter literario o no literario de un texto. Y ésta no es una postura clasista o a-histórica, pues comprendemos bien que la literatura, como el arte, es un concepto surgido durante la Modernidad para designar una serie de fenómenos que, obviamente, tienen que transformarse con el devenir del tiempo, el desarrollo de nuevas tecnologías, etc.¹⁷⁶

Sin embargo, también somos conscientes de que, al hacer nuestra y sostener la definición de Gamoneda, debemos indicar cuáles son los criterios que consideramos pertinentes para juzgar la calidad de un texto literario, mismos que deben guardar cierta objetividad y ser inherentes al texto, aun cuando no se pongan en juego sino en su relación dialógica con el lector. Proponemos tres, y para ello seguimos a Aristóteles en su *Poética*, a través de la lectura que de ella nos da Graciela Montes en su libro *La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio poético*¹⁷⁷. Primero, la *poiesis*, entendida como la

¹⁷³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷⁶ Para la postura opuesta, véase el libro de Rivera Garza, Cristina, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*, Tusquets, México, 2013, pp. 204-208. Rivera Garza pone énfasis en la escritura en las nuevas plataformas tecnológicas, como Twitter. Concordamos con la autora en que la calidad de lo literario ha de considerarse en la relación dialógica del texto con su lector; pero, a diferencia de ella, no creemos que no haya elementos inherentes al texto que puedan ser considerados al momento de juzgarlo.

¹⁷⁷ Montes, Graciela, *La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio poético*, FCE, México, 1999, p. 23.

construcción-ficción, el artificio, en breve, el dominio técnico del lenguaje y de los procedimientos literarios, incluyendo la ruptura o el replanteamiento consciente de sus reglas, pues la poesía en último grado tiende al silencio, a la destrucción y re-creación del lenguaje. Segundo: la *mimesis*, o emulación de lo universal de la vida, la necesidad de verdad o verosimilitud. Tercero, la concordancia entre ambas. Creemos que con estos tres criterios logramos la suficiente amplitud para englobar los fenómenos literarios más diversos, y la suficiente estrechez para juzgarlos, y no violentamos el pensamiento de María Zambrano, quien, en su obra, menciona como poetas, por poner algunos ejemplos, a San Juan de la Cruz, a Hölderlin y a Rimbaud, pero también a Cervantes, Dostoievski y Kafka.

Habría aun otra definición de poesía, que abarcaría a todas las artes, porque todas implican *poiesis*. Esta acepción es importante para lo que nos compete, pues cuando proponemos la necesidad de una formación estética para la formación ética de las personas.

Finalmente, Octavio Paz¹⁷⁸ nos invita a distinguir entre poesía y poema. No todo lo que está escrito como un poema es poesía; por ejemplo, para Paz, un soneto no es sino una mera forma literaria en la que puede o no ocurrir la poesía; aunque nunca define ésta, sino la dibuja mediante una larga y contradictoria serie de figuras poéticas¹⁷⁹. ¿Es que acaso la poesía es indecible, una imposibilidad? Tal vez no, pero, ya que, en último término, apela a lo sagrado, cuya característica es permanecer oculto, reposa, como sostiene Agamben, no sobre el sonido, sino sobre el silencio.

¹⁷⁸ Paz, Octavio, *La casa de la presencia. Poesía e historia, Obras completas I*, FCE, México, 2014, p. 36.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 35.

Anexo 2

La *Carta del vidente* y la ética del quehacer poético según Zambrano

Como ya se dijo en la introducción a este trabajo, descubrí la filosofía de María Zambrano a la vez que leía la correspondencia de Rimbaud y, precisamente, el pretexto de éste fue poner en diálogo lo dicho por la pensadora española y el poeta francés. Sin embargo, el curso de la investigación me llevó por otros caminos. No obstante, en este anexo volveré a mi propósito inicial, pues encuentro correspondencias innegables entre ambos.

La llamada *Carta del vidente* fue la que envió Rimbaud a Paul Demeny el 15 de mayo de 1871 y tiene un interés especial porque en ella el poeta adolescente –tenía 17 años al escribirla– nos presenta su poética. Lo que haremos en este anexo, será citar algunos fragmentos seleccionados del texto y luego comentarlos a la luz de lo que hemos aprendido en nuestra investigación.

Lo primero que salta a la vista en la lectura de la carta, es que Rimbaud descarta varios siglos de poesía francesa, en particular, y occidental, en general; y podríamos afirmar: qué actitud tan poco hermenéutica, el despreciar la tradición; pero no es así, como mostraremos a continuación.

En primer lugar, Rimbaud tiene autoridad moral para descartar esta poesía porque la conocía, a pesar de su corta edad, la había leído toda y, no sólo eso, manejaba a la perfección las formas poéticas tradicionales –sabemos que, desde la infancia, este poeta precoz escribía alejandrinos perfectos, incluso en latín. Lo que critica, es el anquilosamiento de estas formas. En la poesía griega, en la que, según Rimbaud, desemboca toda poesía, la forma respondía a la “vida armoniosa”¹⁸⁰; pero esta “vida armoniosa” ya no existía cuando Rimbaud escribe, por lo que las formas tradicionales ya no respondían a la vida, a su ritmo, después de la Revolución Industrial, y eran “prosa rimada,

¹⁸⁰ Rimbaud, Arthur, *Prometo ser bueno: cartas completas*, traductora: Paula Cifuentes, Barril Barral Editores, Barcelona, 2009, p. 23.

juego, apoltronamiento y gloria de innumerables generaciones idiotas”¹⁸¹, juego “enmohecido”, “mero entretenimiento”.

En segundo lugar, Rimbaud escribe contra dos movimientos específicos, que estaban ya en decadencia, pero que seguían imperando en Francia: el Neoclasicismo y el Romanticismo. Sabemos, por la historia de la literatura y del arte, que el Neoclasicismo, a diferencia del Renacimiento, que retomó las formas clásicas para renovarlas, fue, más bien, fuera de algunas honrosas excepciones, una mera copia, ese “juego enmohecido” del que habla Rimbaud. Y en ello tuvo mucho que ver un producto de la filosofía ilustrada, de la razón racionalista que critica María Zambrano: la Academia, con sus rígidas normas. Además de la *Carta del vidente*, nos da luz sobre la postura de Rimbaud el soneto *Venus anadiomena*, donde la diosa no emerge del mar, sino de una “vieja bañera”, “como de un ataúd de hojalata verde”, y es una mujer francamente repulsiva, “con una úlcera en el ano”¹⁸².

En cuanto al Romanticismo, para cuando Rimbaud escribe, éste ya había dado sus mejores frutos y se encontraba en plena decadencia. Recordemos que el Romanticismo surgió como una reacción contra el Neoclasicismo: contra la razón ilustrada neoclásica, los románticos propusieron el imperio de las pasiones, sin embargo, paradójicamente, sin poner en entredicho, como lo hace Zambrano, a la razón racionalista; pero lo más grave es que se trata de una exaltación del yo del poeta, a la que nuestra pensadora responde:

El hombre moderno se ha habituado a situarlo todo, todo proceso trascendente, en su historia individual, en la historia que le hace individuo. Mas los poetas más lúcidos como Rimbaud no parecen, a pesar de todo, haberse engañado nunca del todo. Saben que su nostalgia se refiere a un tiempo anterior a todo tiempo vivido, y su afán por la palabra saben que es afán por devolverle su perdida inocencia. Adoradores de la inmaculada concepción de la palabra, de la palabra inocente, de pureza activa; de la palabra en el orden de la creación.¹⁸³

Se trata, entonces, no de la exaltación del yo del poeta, sino de la exaltación del lenguaje, de la palabra por la palabra misma, de la palabra original, creadora. Es por ello que

¹⁸¹ *Ídem*.

¹⁸² “Venus anadiomena” en Rimbaud, Arthur, *Obra poética completa*, traductor: Eduardo Moga, DVD Ediciones, Barcelona, 2008, p. 69.

¹⁸³ “Consideraciones acerca de la poesía” en Zambrano, María, *Algunos lugares de la poesía*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 66.

Rimbaud lanza su lapidaria sentencia, que tanto ha dado que pensar: “Yo es otro”¹⁸⁴ y propone una poesía “objetiva”, “materialista”, no en el sentido del objetivismo positivista ni del materialismo histórico, sino de la objetividad inherente al lenguaje, de la materialidad del lenguaje; es decir, en último término lo que propone es una poesía del lenguaje.

Frente a las formas rígidas de la Academia neoclásica, los románticos propusieron la libertad creativa; pero, también paradójicamente, no realizaron una verdadera renovación de la forma. Esto es lo que critica Rimbaud de Baudelaire: “Baudelaire es el primer vidente, rey de los poetas, un auténtico Dios. Vivió, sin embargo, en un medio demasiado artístico; y la forma, que tanto le alaban, es mezquina: las invenciones de lo desconocido requieren formas nuevas”¹⁸⁵.

Tercer y último punto: Rimbaud escribe contra un medio literario que era adverso a su proyecto poético. Sabemos que el tiraje entero de *Una temporada en el infierno* no salió de las bodegas del editor sino hasta después de que abandonó por completo la poesía para dedicarse al tráfico en África, y que los textos de las *Iluminaciones*, escritos en páginas de una libreta común y corriente, quedaron al cuidado de amigos y familiares. Rimbaud escribió para el futuro, no para su presente, que no alcanzó a comprenderlo. Cuando surgió el interés por su obra, él ya lo había perdido.

Una de las frases más enigmáticas y más citadas de Rimbaud es: “Porque Yo es otro”¹⁸⁶. Mucha tinta ha corrido en torno a ella; pero el significado parece claro si seguimos leyendo: el poeta se extraña de sí mismo: “El primer objeto de estudio del hombre que quiere ser poeta es su propio conocimiento, por completo” y, luego, el cultivo de su alma. Lo que hemos venido diciendo a lo largo de esta investigación bien puede ser eco de estas palabras: el conocimiento y formación (*Bildung*) de uno mismo es una hermenéutica y una *poiesis*. Esto, y no el recurso a las drogas, es el hacerse vidente: “El poeta se hace vidente por un largo, inmenso y razonado desarreglo de todos los sentidos”¹⁸⁷. Se trata de convertir la vivencia en experiencia, en objeto de conciencia.

¹⁸⁴ Rimbaud, Arthur, *Prometo ser bueno: cartas completas*, traductora: Paula Cifuentes, Barril Barral Editores, Barcelona, 2009, p. 24.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

“El poeta es, pues, robador del fuego. Lleva el peso de la humanidad, incluso de los animales; deberá hacer sentir, palpar, escuchar sus invenciones; si lo que trae de allá abajo tiene forma, él da la forma; si es informe, lo que da es informe.¹⁸⁸” He aquí la poética, y la ética, de Rimbaud: el poeta como guardián de la palabra y del ser. Sólo el final es imposible, pues no hay un poema que no tenga forma; pero a lo que se refiere Rimbaud es, como ya vimos, a las formas tradicionales, pues los nuevos descubrimientos reclaman nuevas formas.

Terminamos con las siguientes palabras:

Cuando se rompa la infinita servidumbre de la mujer, cuando viva por ella y para ella, cuando el hombre —hasta ahora abominable—, le haya dado el despido, ¡también ella será poeta! ¡La mujer encontrará lo desconocido! ¿Serán sus mundos de ideas distintos de los nuestros? —Descubrirá cosas extrañas, insondables, repulsivas, deliciosas; nosotros las recogeremos, las comprenderemos.¹⁸⁹

Rimbaud, el poeta adolescente, el vidente, el hombre con suelas de viento y corazón de hembra, habla de la posibilidad de que la mujer sea poeta en estas líneas inconcebibles para su época. María Zambrano, y no por ser mujer, se enfrentó a la imposibilidad, y a la necesidad fatal, de dedicarse a la filosofía. ¿Hay una manera femenina de hacer poesía? ¿Y de hacer filosofía?

¹⁸⁸ *Ídem.*

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 26.

Anexo 3

Un texto de María Zambrano y otros sobre la filósofa

DELIRIO DEL IN CREDULO¹⁹⁰

B ajo la flor, la rama
sobre la flor, la estrella
bajo la estrella, [tachado en el original] el viento
¿Y mas allá?
Más allá ¿no recuerdas?, solo la nada
La na da, oyelo bien, mi alma
duermete, aduermete en la nada
si pudiera, pero hundirme

Ceniza de aquel fuego, oquedad
agua espesa y amarga
el llanto hecho sudor
la sangre que e n su huida se lleva la palabra
Y ka [sic] carga vacia de un corazón sin marcha.
De verdad ¿es que no hay nada? o hay la nada
Y que no lo recuerdes. Era tu gloria.

Más allá del recuerdo, en el olvido, escucha
en el soplo de tu aliento.

¹⁹⁰ Bernárdez, Mariana, *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*, México, Universidad Iberoamericana, México, 2004, p. 106.

Mira en tu pupila misma dentro
en ese fuego que te abrasa, luz y agua.

Mas no puedo.
Ojos y oidos son ventanas
Perdido entre mi mismo no puede buscar nada
n o llego hasta la Nada.

Roma. Enero i950 [sic]. H otel d'Inghilterra .

María Zambrano

Tomamos este texto del libro de Mariana Bernárdez que lleva por título *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*; pero no se trata de la transcripción que hace la autora, sino de una del original que reproduce con el permiso de la Fundación María Zambrano, manteniendo en lo posible sus particularidades. Debido a ellas, creemos que no debemos considerarlo como un poema terminado, sino, mejor, como un ejercicio poético. De cualquier manera, algunos de los muchos errores ortográficos son, aunque podrían ser no intencionales, elementos que aportan sentido. Por ejemplo, en el primer verso de la última estrofa, Bernárdez lee “Más no puedo”; pero, si no agregamos la tilde, podríamos leer también “Pero no puedo”.

En su libro, Bernárdez hace un exhaustivo análisis del texto, verso por verso, por lo que remitimos a él a los lectores. Baste decir que encontramos, en él, un primer esbozo de la razón poética, como luego la desarrollaría Zambrano en *Claros del bosque* y *Notas de un método*. Están aquí las penas del exilio, para nuestra filósofa, consustancial al ser humano, que son rescatadas de la nada, paradójicamente, hundiéndose en ella, para tratar de alcanzar la Nada, sagrada, que posibilita la creación, lo cual, en este momento, Zambrano no logra.

El sujeto lírico se halla perdido en sí mismo, no logra hundirse ni dormirse, por lo que la palabra no se lleva la sangre.

Desde el momento en que una mujer se consagra a la filosofía, se vuelve presuntuosa y agresiva, y reacciona como una advenediza. Arrogante y sin embargo insegura, visiblemente *extrañada*, no se encuentra, a todas luces, en su elemento. ¿Cómo es posible que el malestar que inspiraría no se experimente nunca en presencia de María Zambrano? Con frecuencia me lo he preguntado y creo poseer una respuesta: María Zambrano no ha vendido su alma a la Idea, ha protegido su esencia única colocando la experiencia de lo Insoluble *por encima* de la reflexión sobre él, ha dado en suma un paso más allá de la filosofía... Para ella, nada es verdad salvo lo que precede o lo que sigue a lo formulado, únicamente el verbo que se hurta a las trabas de la expresión o, como ella misma ha dicho magníficamente, «la palabra liberada del lenguaje».

María Zambrano forma parte de esos seres que lamentamos ver demasiado raramente, pero en los cuales no dejamos de pensar y que quisiéramos comprender o por lo menos adivinar. Un fuego interior que se oculta, un ardor que se disimula bajo una resignación irónica: todo en María Zambrano desemboca en otra cosa, todo implica un matiz de *más allá*, todo. Aunque se puede conversar con ella de cualquier cosa, se está siempre seguro de que tarde o temprano se abordarán interrogaciones capitales y ello sin seguir necesariamente los meandros del razonamiento. De ahí un estilo de conversación en absoluto marcado por la tarea de la objetividad, gracias al cual ella nos conduce hacia nosotros mismos, hacia nuestras indagaciones mal definidas, hacia nuestras perplejidades virtuales. Recuerdo con exactitud el momento en que en el Café de Flore, a finales de los años cincuenta, tomé la decisión de explorar la Utopía, Sobre ese tema, que habíamos abordado de pasada, me citó unas palabras de Ortega que comentó sin insistencia; yo decidí en ese mismo momento profundizar sobre la nostalgia o la espera de la Edad de Oro. Eso fue lo que más tarde haría con una curiosidad frenética que poco a poco se agotaría o que acabaría más bien transformándose en exasperación. Lo cual no quita para que aquella conversación originase abundantes lecturas durante dos o tres años.

¹⁹¹ Cioran, E. M., *Ejercicios de admiración y otros textos, Ensayos y retratos*, traductor: Rafael Panizo, Tusquets Editores, Barcelona, 2000, pp. 172-173.

¿Quién como María Zambrano, yendo al encuentro de nuestras inquietudes, de nuestras búsquedas, posee el don de dejar caer el vocablo imprevisible y decisivo, la respuesta de prolongaciones sutiles? De ahí que quisiéramos consultarla en los momentos cruciales de una vida, en el umbral de una conversión, de una ruptura, de una traición, en la hora de las últimas confidencias, graves y comprometedoras, para que nos revele y explique a nosotros mismos, para que nos dispense, por así decirlo, una absolución especulativa, y nos reconcilie tanto con nuestras impurezas como con nuestros callejones sin salida y nuestros estupores.

E. M. Cioran

Resulta increíble el hecho de que Zambrano y Cioran hayan sido amigos; más todavía, la influencia decisiva de la filósofa española en el rumano, que lo llevó a pensar la Utopía.

En el primer párrafo, Cioran, a diferencia de Ana Bungård, reconoce como un acierto que María Zambrano no haya “vendido su alma a la Idea, [...] colocando la experiencia de lo Insoluble *por encima* de la reflexión sobre él, [dando] en suma un paso más allá de la filosofía...” Después, dibuja un retrato de Zambrano que nos recuerda al de Sócrates, como una guía cordial –de “corazón”– para sus interlocutores.

La morada amarilla¹⁹²

a María Zambrano

¡Apunta Dios! la espiga y el sembrado
florece Dios, la vid, la flor del vino.
(Tiró por recoger multiplicado
su fortuna de troj el campesino,
que como pobre un ambicioso pica.)

Muy pobremente rica,
muy tristemente bella,
la tierra castellana ¿se dedica?
a ser Castilla: ¿ella?

El desamparo cunde –¡qué copioso!–,
al amparo –¡qué inmenso!–, de la altura.
Inacabable mapa de reposo,
sacramental llanura:
de más la soledad y la hermosura.

Pan y pan, vino y vino,
Dios y Dios, tierra y cielo...
Enguizcando a las aves y al molino
pasa el aire de vuelo.

¹⁹² Hernández, Miguel, *Obras, Poesía, prosa y teatro*, tomo I, Losada, Buenos Aires, 1997, pp. 167-170.

Sube la tierra al cielo paso a paso
baja el cielo a la tierra de repente
(un azul de llover cielo cencido
bueno para marido):
cereal y vinícola en el raso,
Dios, al fin accidente,
hace en la viña y las mieses nido.

¡Qué morada! es Castilla:
¡qué morada! de Dios y ¡qué amarilla!
¡Qué solemne! morada
de Dios la tierra arada, enamorada,
la uva morada y verde la semilla.

¡Qué cosechón! de páramo y llanura.
¡Qué lejos!, ¡ay!, de trigo.
¡Qué hidalga paz! ¡Qué mística verdura!
y ¡qué viento! rodrigo.

Páramo mondo: mondas majestades:
mondo cielo: luz monda: mondo olivo:
monda paz: y silencio mondo y vivo:
¡soledad!: ¡soledad de soledades!,
con una claridad a la redonda
viuda, sola y monda.

¡No hay luz! más aflictiva.
¡No hay altura! más honda.
¡No hay angustia! más viva.

La copa fugitiva
del chopo, verde copo
de cielo en cielo, cielo al cielo priva
en un celeste anhelo:
¡chopo!: copo de cielo,
que es menos que ser cielo y más que chopo,
chopo de cielo: ¡copo!

Por viento al horizonte va el molino:
por gracia, luz, molienda y movimiento:
y se queda parado en el camino,
pacífico un momento,
gracia, molienda, luz, pero no viento.

¡Soledad trina y una! castellana:
Dios: al viento, el molino y la besana.

La luz es un ungüento
que cura la mirada del espanto.

Se levanta el jilguero,
cereal ¡tanto y tanto!
de trigo y voz provisto.

(-No amedrentes al ave, mesguero,
que hace celeste el pan, un poco cristo.)

Se impacienta la espiga por la siega
con la impaciencia de la brisa encima,
membruda enamorada de las hoces.

...Esta Mancha manchega,
¿por qué? se desarrima
al cielo en este tiempo, y le da voces.

¡tan bien! que está el cordero
sobre la línea pura del otero
paciendo sobre el cielo cabizbajo
las cabizaltas flores.

¡Tan bien! que está, ya arriba, y aun abajo,
la soledad lanar de los pastores,
proveyendo distancias
de soledad, de amor, de vigilancias,
encima de la loma
que lo deja en el cielo que lo toma.

La espiga rabitiesa
nutrida de altitudes...

¡Isidro!, ¡Juan!, ¡Teresa!,
¡Alonso!, ¡Ruy!... ¿qué fueron? las virtudes.
La viña alborotada
está la mies revuelta:
ruedo es la era ya de polvo y nada:
¡tanto que fue! la era, por la trilla,
todo de Dios, en Dios siempre resuelta.

—De casta te vendrá lo de Castilla,
¡oh campal ricahembra! castellana,
asunto, como Dios, de la semilla.
No esperes a mañana
para volver al pan, a Dios y al vino:
son ello tu destino.
Y has de ser resumible ¡siempre!, Amiga,
en un racimo, un cáliz y una espiga.

Miguel Hernández

El poeta Miguel Hernández fue amigo de Zambrano y una de las víctimas, junto a García Lorca, más celebres del franquismo. Perteneció a la “generación del toro”, como la nombró la filósofa, la que murió por España.

En el poema, rico en recursos retóricos, se hace un retrato de Castilla, pero, también, de Zambrano, a quien, al final, se le atribuyen rasgos crísticos.

A María Zambrano

Una música oscura, temblorosa,
cruzada de relámpagos y trinos,
de maléficos hálitos, divinos,
del negro lirio y de la ebúrnea rosa.

Una página helada, que no osa
copiar la faz de inconciliables sinos.
Un nudo de silencios vespertinos
y una duda en su órbita espinosa.

Sé que se llamó amor. No he olvidado,
tampoco, que seráficas legiones
hacen pasar las hojas de la historia.

Teje tu tela en el laurel dorado,
mientras oyes zumbar los corazones,
y bebe el néctar fiel de tu memoria.

Rosa Chacel

¹⁹³ Chacel, Rosa, *Poesía (1931-1991)*, Tusquets, Barcelona, 1992, p. 19.

Rosa Chacel, como Zambrano, perteneció a la Generación del 27. Lamentablemente, las poetas que ciertamente integraban el grupo no han gozado del mismo reconocimiento que sus compañeros.

Según narra Clara Janés¹⁹⁴, Rosa Chacel le refirió que “el negro lirio” del primer cuarteto es Xavier Zubiri y “la ebúrnea rosa”, Zambrano.

Más allá de la anécdota, el poema dibuja la actitud filosófica que sería una constante en la vida de Zambrano: la entrega a la pregunta, a la permanente duda, a la reflexión.

¹⁹⁴ Janés, Clara, *María Zambrano. Desde la sombra llameante*, Siruela, Madrid, 2010, p. 27.

María se nos ha hecho tan transparente
que la vemos al mismo tiempo
en Suiza, en Roma o en La Habana.
Acompañada de Araceli
no le teme al fuego ni al hielo.
Tiene los gatos fríos
y los gatos térmicos,
aquellos fantasmas elásticos de Baudelaire
la miran tan despaciosamente
que María temerosa comienza a escribir.
La he oído conversar desde Platón hasta Husserl
en días alternos y opuestos por el vértice,
y terminar cantando un corrido mexicano.
Las olitas jónicas del Mediterráneo,
los gatos que utilizaban la palabra *como*,
que según los egipcios unía todas las cosas
como una metáfora inmutable,
le hablaban al oído
mientras Araceli trazaba un círculo mágico
con doce gatos zodiacales,
y cada uno esperaba su momento
para salmodiar El libro de los muertos.
María es ya para mí
como una sibila
a la cual tenuemente nos acercamos,
creyendo oír el centro de la tierra
y el cielo de empíreo,

¹⁹⁵ Lezama Lima, José, *Muerte de Narciso, Antología poética*, Era, México, 1988, pp. 145-146.

que está más allá del cielo visible.
Vivirla, sentirla llegar como una nube,
es como tomar una copa de vino
y hundirnos en su légamo.
Ella todavía puede despedirse
abrazada con Araceli,
pero siempre retorna como una luz temblorosa

Marzo y 1975

José Lezama Lima

José Lezama Lima y otros poetas de Orígenes se hicieron amigos de Zambrano durante su exilio en Cuba.

Este poema, uno de los más claros en la producción de uno de los padres del neobarroco latinoamericano, pertenece originalmente al libro *Fragmentos a su imán* y dibuja un retrato muy íntimo de Zambrano. Destaca la comparación de la filósofa con una sibila, una guía de almas, como en el texto de Cioran.

Bibliografía

De María Zambrano

Algunos lugares de la pintura, Eutelequia, Madrid, 2012.

Algunos lugares de la poesía, Trotta, Madrid, 2007.

Claros del bosque, Cátedra, Madrid, 2011.

Confesiones y guías, Eutelequia, Madrid, 2011.

El hombre y lo divino, FCE, México, 2007.

El pensamiento vivo de Séneca, Cátedra, Madrid, 2010.

El sueño creador, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2010.

Escritos sobre Ortega, Trotta, Madrid, 2011.

Filosofía y poesía, FCE, México, 1996.

Hacia un saber sobre el alma, Alianza Literaria, Madrid, 2000.

Horizonte del liberalismo, Ediciones Morata, Madrid, 1996.

La razón en la sombra. Antología crítica, edición de Jesús Moreno Sanz. Siruela, Barcelona, 2004.

La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico, Cátedra, Madrid, 2012.

Las palabras del regreso, Cátedra, Madrid, 2009.

Los bienaventurados, Siruela, Madrid, 1991.

Los sueños y el tiempo, Siruela, Madrid, 2004.

Notas de un método, Tecnos, Madrid, 2011.

Obras completas I, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

Persona y democracia, Siruela, Madrid, 2004.

Sobre María Zambrano

Bernárdez, Mariana, *María Zambrano: acercamiento a una poética de la aurora*, México, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

Blanco, Rogelio, *María Zambrano: la dama peregrina*, Vaso roto, Madrid-México, 2012.

Bungård, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000.

Bungård, Ana, *Un compromiso apasionado. María Zambrano: una intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*, Trotta, Madrid, 2009.

Janés, Clara, *María Zambrano. Desde la sombra llameante*, Siruela, Madrid, 2010.

Lizaola, Julieta, *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, UNAM, Ediciones Coyoacán, México, 2008.

Maillard, Chantal, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Revilla Guzmán, Carmen, *Entre el alba y la aurora. Sobre la filosofía de María Zambrano*, Icaria, Barcelona, 2005.

Otra bibliografía

La Biblia Latinoamericana, Edición Pastoral, San Pablo, Editorial Verbo Divino, Madrid, 1989.

Agamben, Giorgio, *The end of the poem. Studies in poetics*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

Balmory, Marie y Marguerat, Daniel, *Iremos todos al paraíso. El juicio final en cuestión*, traductora: Mayka Lahoz, Fragmenta, Barcelona, 2013.

Barthes, Roland, *La cámara lúcida*, traductor: Joaquim Sala-Sanahuja, Paidós, Barcelona, 2009.

Bataille, Georges, *El erotismo*, traductores: Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Tusquets, Barcelona, 1997.

Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*, traductor: David Fernández, Tusquets, México, 2013.

Chacel, Rosa, *Poesía (1931-1991)*, Tusquets, Barcelona, 1992.

Cioran, E. M., *Ejercicios de admiración y otros textos, Ensayos y retratos*, traductor: Rafael Panizo, Tusquets Editores, Barcelona, 2000.

Collazo Odriozola, Jaime, *La naturaleza del conocimiento histórico*, UAEMéx, Toluca, 1994.

Diego, Eliseo, *Obra poética*, FCE, DGE Ediciones, México, 2003.

Eagleton, Terry, *Cómo leer un poema*, traductor: Mario Jurado, Akal, Madrid, 2010.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, traductores: Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Paidós, Barcelona, 2014.

Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, traductor: Horacio Pons, FCE, México, 2002.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traductores: Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012.

Gamoneda, Antonio, *El cuerpo de los símbolos*, Editorial Calamus, Oaxaca, 2007.

Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago*, traductor: Francisco Díez del Corral, Anagrama, Barcelona, 2012.

Guiraud, Pierre, *La semiología*, traductora: María Teresa Poyrazian, Siglo XXI, México, 1999.

Heidegger, Martin, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)*, traductor: Jesús Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.

Hernández, Miguel, *Obras, Poesía, prosa y teatro*, tomo I, Losada, Buenos Aires, 1997.

Leader, Darian, *Estrictamente bipolar*, traductores: María Tabuyo y Agustín López Tobajas, Sexto Piso, Madrid-México, 2015.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, traductor: Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012.

Lezama Lima, José, *Muerte de Narciso, Antología poética*, Era, México, 1988.

Marcuse, Herbert, *Eros y civilización, Una investigación filosófica acerca de Freud*, traductor: Juan García Ponce, Ariel, Barcelona, 1981.

Montes, Graciela, *La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio poético*, FCE, México, 1999.

Paz, Octavio, *La casa de la presencia. Poesía e historia, Obras completas I*, FCE, México, 2014.

Platón, *Diálogos*, Sepan cuantos 13B, Porrúa, México, 1962.

Ricoeur, Paul, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, traductora: Irene Agoff, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2006.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, traductor: Armando Suárez, con la colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inciarte, Siglo XXI, México, 1970.

Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, traductor: Agustín Neira Calvo con la colaboración de María Cristina Alas de Tolivar, Siglo XXI, México, 1996.

Rimbaud, Arthur, *Prometo ser bueno: cartas completas*, traductora: Paula Cifuentes, Barril Barral Editores, Barcelona, 2009.

Rivera Garza, Cristina, *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*, Tusquets, México, 2013.

Scholem, Gershom, *La cábala y su simbolismo*, traductor: José Antonio Pardo, Siglo XXI, México, 2009.

Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*, traductor: Carlos Gardini, Alfaguara, México, 2006.

Steiner, George, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, traductora: María Condor, FCE, Siruela, México, 2012.

Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, traductores: María Tabuyo y Agustín López, Siruela, Madrid, 2011.

Vallejo, César, *Poesía completa*, Axial, México, 2007.

Vico, Giambattista, *Vico*, Península, Barcelona, 1989.

Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, traductor: Rafael Blanco Vázquez, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2014.

White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003.